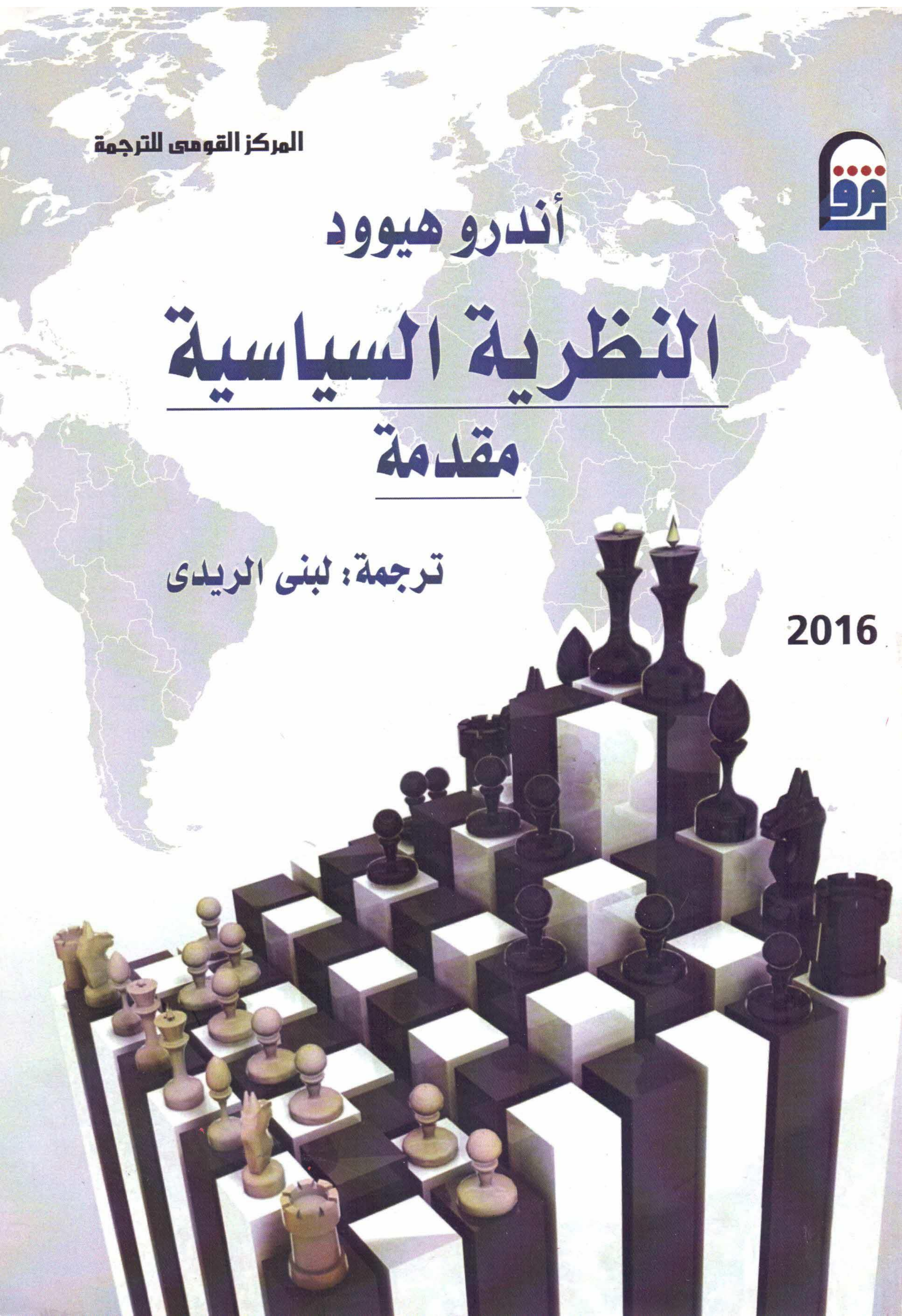


المركز القومى للترجمة

أندرو هيوود

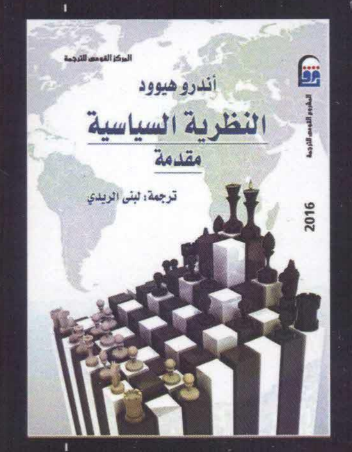
النظرية السياسية

مقدمة

ترجمة: لبنى الريدى

2016





يعد الكتاب مدخلا مهمًا للنظرية السياسية؛ حيث غطى المؤلف من خلاله مجموعة كبيرة من الأفكار والقضايا، بأسلوب شيق جعلها فى متناول القارئ غير المتخصص.

وإلى جانب القضايا التقليدية للنظرية السياسية، يتناول الكتاب بعض القضايا الجديدة المهمة مثل الهوية والاختلاف، العولمة والتعددية الثقافية؛ حيث يناقش كل فصل مجموعة من المصطلحات، ويدرس كيف استخدمها المفكرون المنتمون للنظريات السياسية المختلفة. كما يعرض للنقاش والجدل الدائر حول هذه القضايا.

وتكمن أهمية هذا الكتاب ليس فقط فى شرح الكثير من المفاهيم والنظريات السياسية، ولكن أيضا فى توضيح ارتباطها بالتطورات السياسية الحديثة وما تثيره من قضايا وإشكاليات .

تصميم الغلاف: عبدالحكيم صالح

النظرية السياسية

مقدمة

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

إشراف: كاميليا صبحى

- العدد: 2016
- النظرية السياسية: مقدمة
- أندرو هيوود
- لبنى الريدى
- اللغة: الإنجليزية
- الطبعة الأولى 2013

هذه ترجمة كتاب:
POLITICAL THEORY: An Introduction 3rd Edition
By: Andrew Heywood

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 Fax: 27354554

النظرية السياسية

مقدمة

تــــــأليف : أنـــــدرو هيـــوود

ترجمــــــــة : لبنـــــى الريــــدى



2013

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

هيوود ، أندرو

النظرية السياسية: مقدمة/ تأليف أندرو هيوود، ترجمة: لبنى الريدى

القاهرة : المركز القومى للترجمة ط١ ، ٢٠١٣

٦٥٢ ص ، ٢٤ سم

١ - السياسة - نظريات

(أ) الريدى ، لبنى (مترجمة)

(ب) العنوان ٣٢٠,١

رقم الإيداع ١٨٠١ / ٢٠١٢

الترقيم الدولى: I.S.B.N 978 - 977- 704 - 919- 1

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

الفصل الأول

مقدمة: مفاهيم ونظريات سياسية

مقدمة

سيبدو افتراض أن الصراع السياسى لا يعكس سوى خلط فى استخدام اللغة، أمرا مضللا، بل سخيفا بشكل واضح. فى الحقيقة، غالبا ما يجادل الأعداء ويكافحون وحتى يذهبون إلى الحرب، وكل فريق يدعى بالطبع أنه "يدافع عن الحرية"، أو" يدعم الديمقراطية" أو أن "الحق فى صفنا". وسيكون من غير المفيد بالطبع أن يتدخل بعض كبار مؤلفى المعاجم الهابطين من السماء، ليطلبوا من أطراف النزاع أن يحددوا المصطلحات الخاصة بهم، قبل أن يبدءوا، بحيث يذكرون بدقة ما يعنيه كل طرف بكلمات: " حرية" و" ديمقراطية" و"حق". إن الجدل، أو الصراع أو الحرب، سيقع مهما حدث. بمعنى آخر، لا يمكن أبدا اختزال السياسية إلى مجرد علم دلالات الألفاظ. غير أن، هناك أيضا معنى لذلك، حيث عدم الإتقان فى استخدام اللغة يساعد على حماية الجهل والإبقاء على سوء الفهم.

إن اللغة هى أداة نفكر بواسطتها، ووسيلة نتواصل من خلالها مع الآخرين. وإذا كانت اللغة التى نستخدمها مشوشة ومفهومة بصعوبة، لن يكون من الصعب فقط التعبير عن وجهات نظرنا، وآرائنا بأى درجة من الدقة، لكن سيكون من المستحيل أيضا معرفة ما تحتويه أذهاننا. إن هذا الكتاب، يعرض توضيح وفحص المفاهيم الرئيسية والنظريات المستخدمة فى التحليل السياسى، وهو يقدم، بذلك، استهلالا لبعض الموضوعات الخلافية الأكثر تكرارا فى الفكر السياسى.

تحاول هذه المقدمة تفسير لماذا هذه المهمة صعبة لهذه الدرجة. هل يمكن اختراع معجم محايد وعلمى من أجل السياسية، وإذا لم يكن ذلك ممكنا، إلى أين يقودنا ذلك؟ لماذا تكون المفاهيم السياسية فى كثير من الأحيان موضوع خلاف فكرى وأيديولوجى؟ وكيف أن التطورات الحديثة فى النظرية السياسية، تلقى بالشك فى فكرة الحقيقة الموضوعية ذاتها؟

اللغة والسياسية

إن السياسية نشاط اجتماعى. وهى بالتالى تدار من خلال وسيط اللغة، سواء كانت مكتوبة فى كتب، ونشرات وبيانات، نكسو بها الخزانات والجدران، أو شفوية فى اللقاءات، أو يصرخ بها فى السباقات، أو يتغنى بها فى المظاهرات والمسيرات. للوهلة الأولى، تبدو اللغة كشىء بسيط: إنها نظام تعبير يستخدم رموزا، وهى فى هذه الحالة **كلمات**، لتمثيل **أشياء**، التى يمكن أن تتضمن أشياء مادية، ومشاعر، وأفكار، إلخ. يقتضى ذلك أن اللغة أساسا سلبية، حيث إن دورها هو أن تعكس الواقع، بأكبر قدر ممكن من الدقة، كما تعكس المرآة الصورة. غير أن اللغة قوة إيجابية وفاعلة أيضا، قادرة على إشعال الخيال وإثارة المشاعر. إن الكلمات لا تعكس فقط الحقائق حولنا، إنها تساعدنا أيضا على تشكيل ما نراه، وبناء موقفنا تجاهه. إن اللغة، فى الحقيقة، تساعد على خلق العالم نفسه.

هذه المشكلة خطيرة بشكل خاص فى السياسية، لأن اللغة غالبا ما تستخدم ببراعة من قبل من لديهم دافع للتلاعب والإرباك: السياسيون المحترفون. وبما أن اهتمام السياسيين الأول هو الدفاع السياسى، فإنهم أقل اهتماما بدقة لغتهم عن اهتمامهم بقيمتها الدعائية. وبالتالى، فإن اللغة ليست مجرد وسيلة اتصال، لكنها سلاح سياسى؛ إذ يتم صياغتها وشحذها لنقل القصد والمعنى السياسى. إن الدول

تبرر قوتها **النووية الرادعة**، لكنها تدين الدول الأخرى لامتلاكها "أسـلحة دمـار شامل". يمكن وصف غزو بلد أجنبى على أنه " انتهاك " لسيادته أو "تحرير" لشعبه. وبالمثل، يمكن صرف النظر عن الضحايا المدنيين لحرب علـى إنهـم " خـسارة جانبية"، وعندما يشار إلى الإبادة الجماعية على إنها "تطهير إثنى"، فقد يبدو ذلـك كأنه شيء يمكن تقريبا غفرانه. إن اللغة التى يستخدمها السياسيون، تهدد أحيانا بأن تحول التعبير اللطيف عن شيء بغيض إلى شكل فنى، يقترب أحيانا إلى التطـرف الغريب فى لغة **وزارة الحقيقة** فى رواية جورج أورويل: **١٩٨٤** التـى تعلـن أن **الحرب** هى **السلام**، و**الحرية** هى **العبودية**، و**الجهل** هو **القوة**.

فى السنوات الأخيرة من القرن العشرين، نشأت حركة تؤكد على "اللياقة السياسية" فى استخدام اللغة. جرت محاولات تحت ضغط حركات تحرير المرأة وحقوق الإنسان، من أجل تطهير اللغة من التداعيات العرقية، والجنسية والتى تنطوى على الازدراء وتنتقص من قدر الآخرين. إن اللغة، طبقا لهذه الرؤية، تعكس دائما بنية القوة فى المجتمع بشكل عام، وهى بالتالى، تميز لصالح المجموعات المسيطرة، وضد المجموعات التابعة. ومن الأمثلة الجلية لذلك، استعمال كلمة "رجل" للإشارة إلى الجنس البشرى، أو الإشارة إلى الأقليات الإثنية كـ "ملونين" أو "زنوج"، ووصف دول العالم الثالث بأنها " متخلفة". إن هدف حركة "اللياقة السياسية"، هو تطوير مصطلحات غير منحازة، تمكن الحجة السياسية أن تدار بلغة غير تمييزية، وبذلك تقاوم بعمق التحيز والأفكار المسبقة المتأصلة. غير أن الصعوبة مع مثل هذا الموقف، هى أن الأمل فى لغة موضوعية، وغير منحازة للحديث السياسى، قد يكون خادعا. فى أفضل الأحوال، يمكن أن تحل المصطلحات والصور "الإيجابية" محل "السلبية"، على سبيل المثال، يمكن الإشارة إلى "المعاق" بتعبير "القادر بشكل مختلف"، ويمكن وصف الدول بـ "النامية" بدلا

من "المتخلفة" (حتى وإن كان ذلك يقضي بأنها تتخلف وراء البلدان المتقدمة). ومن ناحية أخرى يؤكد نقد "اللياقة السياسية"، أن ذلك يفرض قيدا، أشبه بسترة المجانين، على اللغة؛ مما يفقر قوتها الوصفية، وفى الوقت نفسه يدخل شكلا من الرقابة يرفض التعبير بحجة الرؤى"غير اللائقة".

إذا كانت محاولة ابتكار قاموس حيادى وعلمى للسياسة، هى محاولة يائسة، فأين يتركنا ذلك؟ أقل ما نستطيع فعله، وقد يكون أكثر ما نستطيعه، هو أن نكون واضحين بشأن الكلمات التى نستخدمها، والمعانى التى تنسب إليها. والهدف هو ما ذكره جورج أورويل بإيجاز فى بحثه الذى يحمل بذور المستقبل "السياسية واللغة الإنجليزية" (١٩٥٧): اللغة يجب أن تكون "أداة للتعبير وليست أداة لمنع أو حجب التفكير". عندما يتفوه أحد بملاحظة غبية، يجب أن يكون غباؤها جليا، حتى بالنسبة للمتحدث. إلا أن ذلك يتطلب ما هو أكثر من مجرد مجموعة من التعريفات. إن التعريف يربط كلمة بمعنى محدد بدقة، وهو شيء يصعب القيام به مع المصطلحات السياسية، لأنها تمثل أفكارا، ومفاهيم وقيما، وجميعها معقدة جدا فى حد ذاتها، ومحل خلاف شرس فى كثير من الأحيان، بالإضافة إلى ذلك فإن أغلب المصطلحات السياسية مشحونة بحمل أيديولوجى ثقيل، مجموعة من الافتراضات والمعتقدات، تعمل على التأثير فى كيفية استخدام الكلمات، وما هى المعانى المنسوبة لها. أخيرا، هناك خطر نسيان ما حذر منه صمويل جونسون: "إن الكلمات هى بنات الأرض، والأشياء أبناء السماء". بمعنى آخر، إن اللغة دائما قيمة محدودة. إن اللغة تميل إلى تبسيط التعقيد اللانهائى للعالم الحقيقى وتحريفه، مهما استخدمت الكلمات بحرص كبير، ومهما نقحت معانيها بشكل صارم. إذا أخطأنا "الكلمة" التى تعبر عن "الشىء"، فنحن فى خطر، كما يصوغها القول البوذى المأثور: "عندما يخطئ الأصبع فى الإشارة إلى القمر؛ فإن الخطأ يقع على القمر نفسه".

فهم المفاهيم السياسية

يدرس هذا الكتاب النظرية السياسية، باستكشاف استخدام المفاهيم السياسي الرئيسية ومعناها، مجمعة فى مجموعات مترابطة. غير أن المفاهيم غالبا ما تكون أدوات مراوغة، وهى بشكل خاص الحالة فيما يتعلق بالمفاهيم السياسية. إن المفهوم، فى أبسط معنى له، هو فكرة عامة عن شيء، يعبر عنه عادة فى كلمة واحدة، أو جملة قصيرة. إن المفهوم هو أكثر من اسم علم أو اسم شيء. هناك، مثلا، فرق بين الحديث عن قط (قط معين وفريد) وأن يكون للمرء مفهوم عام عن " قط". إن مفهوم القط ليس "شيئا" لكنه "فكرة"، فكرة تتكون من الخواص المتنوعة التى تمنح القط صفته المميزة: "حيوان ثديى ذو فراء"، "صغير"، "مستأنس"، "يصطاد الفئران"، إلخ. وبالطريقة نفسها، مفهوم "الرئاسة" لا يشير إلى أى رئيس بعينه، لكن بالأحرى إلى مجموعة من الأفكار عن تنظيم السلطة التنفيذية. إن المفاهيم بالتالى "عامة"، بمعنى أنها يمكن أن تشير إلى عدد من الأشياء، وفى الواقع، إلى أى شيء يستجيب للفكرة العامة نفسها.

يمثل تكوين المفهوم خطوة رئيسية فى عملية التفكير. إن المفاهيم هى "أدوات" نفكر بواسطتها، وننتقد، ونجادل ونفسر ونحلل بواسطتها. إن إدراك العالم الخارجى، فقط من خلال الحواس لا يعطينا فى حد ذاته معرفة عن هذا العالم. ومن أجل فهم العالم يجب علينا، بشكل ما فرض معنى عليه، ونقوم بذلك من خلال بناء المفاهيم. ببساطة، لمعاملة القط كقط، يجب أولا أن يكون لدينا مفهوم لما هو القط وينطبق، تحديدا، الشيء نفسه على عملية التفكير السياسى: إننا نبنى معرفتنا بالعالم السياسى، ليس بالنظر إليه فقط، لكن بتطوير وتنقيح مفاهيم تساعدنا على فهمه. بهذا المعنى، فإن المفاهيم هى: كتل بناء المعرفة البشرية.

إن أول مشكلة تواجه التعامل مع المفاهيم السياسية، أنها غالبا، وقد يؤكد البعض أنها دائما، ما يكون من الصعب فك ارتباطها بالرؤى الأخلاقية، والفلسفية، والأيديولوجية لمن قدموها. إن ذلك معترف به صراحة فى حالة المفاهيم المعيارية أو الإرشادية، التى تصنف عادة بأنها "قيم". إن القيم تشير إلى مبادئ أخلاقية أو مثل عليا، يجب اعتناقها. وتتضمن أمثلة القيم السياسية: "العدل"، و"الحرية" و"حقوق الإنسان"، و"المساواة" و"التسامح". وعلى النقيض، توجد مجموعة أخرى من المفاهيم، تسمى عادة وصفية أو واقعية، وهى مفاهيم يفترض أنها راسخة بشكل أكثر أمانا من حيث أنها تشير إلى "وقائع" لها وجود موضوعى وقابل للإثبات: إنها تشير لما هو "كائن". إن مفاهيم مثل: "قوة"، و"سلطة" و"نظام" و"قانون" تصنف بهذا المعنى كمفاهيم وصفية أكثر منها معيارية. وبما أنه يمكن إثبات إن كانت الوقائع حقيقية أم زائفة، غالبا ما تصور المفاهيم الوصفية على أنها مفاهيم " حيادية" أو خالية من المدلول القيمى. غير أن، فى السياسية، تكون الوقائع والقيم مترابطة فيما بينها بشكل دائم، بحيث حتى المفاهيم التى تبدو ظاهريا أنها وصفية، تميل لأن تكون "محملة" بتداعيات أخلاقية وأيديولوجية. يمكن رؤية ذلك، مثلا، فى حالة "السلطة". إذا كانت السلطة قد عرفت بأنها "الحق فى التأثير على سلوك الآخرين"، فمن الممكن بالطبع استخدام المفهوم بشكل وصفى، لتحديد من يملك سلطة ومن لا يملك، ولفحص الأسس التى تمارس السلطة على أساسها. ومع ذلك، من المستحيل فصل المفهوم عن الأحكام المتعلقة بالقيمة فصلا تاما بشأن: متى وكيف ولماذا يجب أن تمارس السلطة؟ باختصار، لا أحد حيادى بشأن السلطة. على سبيل المثال، بينما يميل المحافظون، الذين يؤكدون على أهمية النظام والانضباط، إلى اعتبار السلطة أمرا شرعيا وصحيا، يرفض الفوضويون، الذين يؤمنون بأن كل نظم الحكم غير مرغوب فيها بشكل جوهرى، يرفضون السلطة لأنها ظالمة بشكل صريح.

المشكلة الثانية، أن المفاهيم السياسية تصبح فى الغالب موضوع خلاف فكرى وأيديولوجى. فكما أشير سابقا، ليس من غير المعتاد، أن يقع جدل سياسى بين أناس يدعون أنهم يؤيدون المبدأ أو المثل الأعلى نفسه. وينعكس ذلك فى محاولات ترسيخ تصور معين للمفهوم، على أنه صحيح بشكل موضوعى، كما فى حالة الديمقراطية "الحقيقية"، والحرية "الحقيقية" والعدالة "الحقيقية"، وما إلى ذلك. لقد طرح دابليو.بى.جالى W.B.Gallie (١٩٥٥-١٩٥٦) طريقة للخروج من هذه المعضلة، حيث اعتبر أن فى حالة مفاهيم مثل: "القوة"، "العدل" و"الحرية"، يدور خلاف عميق بحيث لا يمكن تطوير أى تعريف حيادى أو متفق عليه. ويؤكد أن تلك المفاهيم يجب إقرار أنها "مفاهيم محل خلاف بشكل أساسى". فى الحقيقة، كل مصطلح يشمل عددًا من المفاهيم المتنافسة، ولا أحد منها يمكن القبول بأنه المعنى "الحقيقى". إن إقرار أن مفهوما ما "محل خلاف بشكل أساسى" لا يعنى، مع ذلك، التخلى عن محاولة فهمه، لكن بالأحرى، الاعتراف بأن نسخ المفهوم المتنافسة، قد تكون صحيحة بشكل متساوى. غير أن هذه الرؤية تعرضت لشكلين من النقد (بال Ball ١٩٨٨). أولا: إن العديد من المنظرين، الذين حاولوا تطبيق تبصر Gallie مثل لوكز (١٩٧٤) مثلا فيما يتعلق بالـ " قوة"، يواصلون الدفاع عن التفسير الذى يفضلونه للمفهوم، مقابل التفسيرات المنافسة. إن هذا الرفض للقبول بأن كل نسخ المفهوم صحيحة بشكل متساو، قد أنتج نقاشا متطورا وجدلا يمكن، عند مرحلة ما فى المستقبل، أن يؤدى إلى ظهور مفهوم واحد متفق عليه. ثانيا: هناك بعض المفاهيم التى هى حاليا محل خلاف، وكانت ذات مرة موضع اتفاق واسع. على سبيل المثال، إن الخلاف الواسع المدى والعميق الذى يحيط حاليا بـــ "الديمقراطية"، ظهر فقط منذ السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر حتى الآن، جنبا إلى جنب أشكال جديدة من الفكر الأيديولوجى، وبالتالى، فقد يكون من الأفضل معاملة

المفاهيم الخلافية على أنها محل خلاف "حاليا" (بيرش Birch ١٩٩٣) أو على أنها محل خلاف "بشكل عارض" (بال Ball ١٩٩٧).

إن المشكلة الأخيرة مع المفاهيم السياسية، هى ما يمكن أن يسمى: "التقديس الأعمى للمفاهيم" ويحدث ذلك عندما تعامل المفاهيم وكأن لها وجود مادى، منفصل عن البشر الذين يستخدمونها، وبمعنى ما، تسيطر عليهم. باختصار، تتم معاملة الكلمات كأشياء، بدلا من معاملتها كأدوات لفهم الأشياء. لقد حاول عالم الاجتماع، ماكس فيبر (١٨٦٤-١٩٢٠) معالجة هذه المشكلة بتصنيف مفاهيم معينة على أنها "أنواع مثالية". والنوع المثالى هو بنية ذهنية، تحدث فيها محاولة لاستخراج معنى، من واقع مركب بشكل لا نهائى، من خلال عرض يمثل نهاية منطقية. إذن، الأنواع المثالية هى أدوات تفسيرية، وليست مقاربات للواقع؛ إنها لا تستنفد "الواقع" ولا تقدم مثلا أعلى أخلاقى. إن مفاهيم مثل "الديمقراطية"، و"حقوق الانسان" و"الرأسمالية" تكون، بالتالى، أكثر كمالا وتماسكا عن الواقع عديم الشكل الذى تسعى هذه المفاهيم لوصفه. لقد تعامل فيبر نفسه مع "السلطة" و"البيروقراطية" على أنها أنواع مثالية. إن أهمية الاعتراف بأن مفاهيم معينة هى أنواع مثالية، تكمن فى التأكيد على حقيقة أن المفاهيم ليست سوى أدوات تحليلية. لهذا السبب، من الأفضل التفكير فى المفاهيم أو الأنواع المثالية، ليس على أنها "حقيقية" أو "زائفة"، لكن على أنها ليست أكثر أو أقل من كونها مفيدة.

لقد قام منظرون ينتمون إلى مذهب ما بعد الحداثة بمحاولات أبعد للتأكيد على الطبيعة العارضة للمفاهيم السياسية. لقد هاجموا البحث "التقليدى" عن قيم شاملة وعامة يقبلها الجميع، على أساس أن ذلك يفترض وجود نقطة أخلاقية وعقلانية عالية، يمكن الحكم منها على كل القيم والدعاوى إلى المعرفة. إن حقيقة استمرار الاختلاف والتعارض الأساسى بشأن موقع هذه النقطة العالية، يفترض أن

هناك تعددية فى المواقف الأخلاقية والسياسية المشروعة، وأن لغتنا والمفاهيم السياسية صحيحة فقط، من منظور السياق الذى تولدت واستخدمت فيه.

وقدم، مثلا، جاك داريدا Jacques Darrida (راجع ص)، الفيلسوف الفرنسى فى كتاباته "التفكيكية"، الرأى الأكثر تطرفا، حيث يؤكد أن من الوهم الاعتقاد بأن اللغة، وبالتالى المفاهيم، يمكن أن يقال بأى معنى أنها "تتفق" مع العالم. كل ما نستطيع عمله، من هذا المنظور، هو إدراك كيف أن الواقع، تم بناؤه رغم ذلك، بواسطة لغتنا ومن أجلنا. وكما قال داريدا: "لا يوجد شيء خارج النص". إن المشكلة مع مثل هذه الرؤية ليس فقط فى أنها فى الواقع، تقوض نفسها (هذا النظام الخاص بالمفاهيم، مثل كل أنواع هذه النظم يجب أن يكون زائفا)، لكن ينتج عنها أيضا نسبية خاصة بنظرية المعرفة، تصور البحث عن الحقيقة على أنه أمر ميؤوس منه أساسا. إن العلم، مثل كل طرائق التفكير أو فروع العلم الأكاديمية، هو مجرد "حديث" آخر (أى لغة تنشئ فهما وسلوكا، وخلال هذه العملية، تزيد القوة).

ما النظرية السياسية؟

ينظر لدراسة السياسية عادة على أنها تشمل قسمين متميزين، وقد يقول البعض ثلاثة أقسام. من ناحية، يوجد ما يسمى علم السياسية، ومن ناحية أخرى النظرية السياسية، والفلسفة السياسية، وهى تعبيرات تستخدم فى كثير من الأحيان بشكل تبادلى، لكن يمكن أحيانا تحديد فروق بينهما. ورغم أن علم السياسية هو ابن القرن العشرين، فإن جذوره ترجع إلى تجريبية القرن السابع عشر. يشير "العلم" الى وسائل اكتساب المعرفة، من خلال الملاحظة والتجريب والقياس. وتتضمن السمة المركزية له، أى "المنهج العلمى"، إثبات صحة الفرضية، أو دحضها باختبارها مقابل دليل تجريبى، ويفضل استخدام تجارب قابلة للتكرار. إن الوضع

الذى لا نزاع عليه، هو ما أصبح العلم يتمتع به فى العالم الحديث، ويرتكــز علــى ادعائه أنه موضوعى ومتحرر من القيمة، وبالتالى يكون هو الوسيلة الوحيدة، التى يمكن الوثوق بها لكشف الحقيقة. إن علم السياسية، إذن، هو أساسا علم تجريبــى، يدعى وصف وتحليل وتفسير الحكومة والمؤسسات السياسية الأخــرى، بطريقــة متجردة ودقيقة جدا. وبلغ الحماس " لعلــم الــسياسية" أوجــه فــى الخمــسينيات والستينيات من القرن العشرين، بعد ظهور تحليل سياسى يعتمد بقوة على المــذهب السلوكى، وكان ذلك أوضح ما يكون فى الولايات المتحدة. إن السلوكية التى نشأت كمدرسة فى علم النفس، تدرس كما يقتضى اسمها، السلوك البشرى فقط الذى يمكن ملاحظته وقياسه. ولقد شجع ذلك المحللين السياسيين، مثل دافيد إســتون David Easton على الاعتقاد أن علم السياسية، يستطيع تبنى علم المنهج الخاص بــالعلوم الطبيعية، مما أدى إلى تكاثر الدراسات فى مجالات مثل السلوك الانتخابى، حيــث تكون البيانات المصنفة والمنظمة، التى يمكن قياسها كميا، متاحة بسهولة.

مذهب ما بعد الحداثة

إن تعبير ما بعد الحداثة، مربك ومحل خلاف، فلقد استخدم فى المقام الأول لوصف حركات تجريبية فى العمارة الغربية، والتنمية الثقافية بشكل عام. ونشأ فكر ما بعد الحداثة أساسا فى أوروبا القارية، خاصة فرنسا، وشكل تحديا لنوع النظرية السياسية الأكاديمية، التى كانت قد أصبحت المعيار فى العالم الأنجلو - أمريكى. غير أن، منذ السبعينيات من القرن العشرين، أصبحت نظريات ما بعد الحداثة وما بعد البنائية السياسية، رائجة بشكل متزايد. وتكمن أسس تلك النظريات فى التحول الاجتماعى الملاحظ ـــ من العصرية إلى ما بعد العصرية ـــ والتحول الثقافى والفكرى المرتبط به ـــ من الحداثة إلى ما بعد الحداثة. تعتبر حركة التصنيع

والتضامن الاجتماعى هما من أنشأ المجتمعات الحديثة، حيث تحدد الهوية الاجتماعية بشكل كبير تبعا لموقع المرء داخل النظام الإنتاجي. ومن ناحية أخرى، فإن مجتمعات ما بعد الحداثة، هى مجتمعات مشظاة بشكل متزايد، وذات تعددية "معلوماتية"، حيث تحول الأفراد من منتجين إلى مستهلكين، وحلت الفردانية محل الطبقة والولاء الأخلاقى والدينى. وترتبط بالتالى مجتمعات ما بعد الحداثة، باتجاه ما بعد التصنيع، وتطور المجتمع من مجتمع لم يعد يعتمد على صناعة إنتاج السلع، لكنه أصبح يعتمد أكثر على المعرفة والاتصالات.

إن اتجاه الحداثة، وهو الشكل الثقافى للعصرية، نجم بشكل كبير من أفكار ونظريات التنوير، وعبرت الحداثة عن نفسها سياسيا فى تقاليد أيديولوجية تقدم تصورات متنافسة لجودة الحياة. وتعتبر الليبرالية (راجع ص٦٠) والماركسية (راجع ص١٤٨) أوضح الأمثلة. لقد تميز الفكر الحديث بالتأسيسية ـ أى الاعتقاد بإمكانية إقامة حقائق موضوعية وقيم عامة وشاملة، وعادة ما يرتبط ذلك بإيمان قوى بالتقدم. وعلى النقيض، فإن الموضوع المركزى لما بعد الحداثة، هو عدم وجود شىء اسمه اليقين: إن فكرة الحقيقة المطلقة والعامة يجب نبذها على أساس أنها ادعاء وقح. ورغم أن مذهب ما بعد الحداثة بطبيعته، لا يشكل مجموعة موحدة من الفكر، فإن موقفه النقدى من ادعاءات الحقيقة، ينتج من افتراض أن كل المعرفة جزئية ومحلية، وهى رؤية يتقاسمها مع بعض مفكرى مذهب الجماعاتية (راجع ص٧٠). ويؤكد اتجاه ما بعد البنائية، وهو تعبير يستخدم أحيانا بشكل تبادلى مع تعبير ما بعد الحداثة، أن كل الأفكار والمفاهيم يعبر عنها باللغة، وأن اللغة ذاتها واقعة فى شرك علاقات قوة معقدة. إذن، النظرية السياسية لا تتخذ موقفا أعلى من علاقات القوة، ولا تمنح فهما نزيها، إنها جزء جوهرى من علاقات القوة التى تدعى تحليلها.

لقد تعرض فكر ما بعد الحداثة، إلى نقد من زاويتين. أولا: لقد اتهم بالنسبية، من حيث إيمانه بأن الأشكال المختلفة من المعرفة صحيحة بشكل متساو، وبالتالى هو يرفض فكرة أن العلم قادر على التمييز، بشكل موثوق به بين الحقيقة والزيف. ثانيا: اتهم فكر ما بعد الحداثة بأنه محافظ، على أساس أن الموقف السياسى المناهض للتأسيسية، لا يمنح أى منظور يمكن من خلاله انتقاد النظام القائم، كما لا يقدم أى أسس لبناء نظام اجتماعى بديل. إلا أن، جاذبية نظرية ما بعد الحداثة تكمن فى تشكيكها القاسى فى الحقائق الراسخة ظاهريا، والمعتقدات المسلم بصحتها. إن تأكيدها على الحديث، والنقاش والجدل والديمقراطية، يعكس حقيقة أنها ترفض التسلسل الهرمي للأفكار، ومعنى ذلك أنها ترفض أى شكل من أشكال التسلسل الهرمى السياسى والاجتماعى.

شخصيات رئيسية

فريدريك نيتشه Nietzsche Friedrich (راجع ص٧٤) فيلسوف ألمانى. يعتبر نيتشه بلا جدال أهم رائد لاتجاه ما بعد الحداثة. يؤكد عمله على أهمية الإرادة، خاصة "إرادة القوة"، ويشدد على أن على الناس أن يخلقوا عالمهم الخاص، وأن يصنعوا قيمهم الخاصة. ولقد عبر عن ذلك بشكل بارز فى تأكيده أن "الرب مات". إن نزعة نيتشه العدمية، أى رفض كل المبادئ الأخلاقية والسياسية، قد شجعت منظرى ما بعد الحداثة التالين على اعتبار الحقيقة وهما، وربط المعتقدات والقيم بتأكيد القوة.

مارتن هايدجر Martin Heidegger (١٨٨٩-١٩٧٦) فيلسوف ألمانى. وهو يعتبر أيضا من رواد ما بعد الحداثة، وكان له تأثير كبير على تطور علم الفينومينولوجيا[1] والوجودية. وكان السؤال الأساسى لنظامه الفلسفى، هو

(١) فرع من العلم يبحث فى وصف الظواهر وتصنيفها، والدراسة الفلسفية لتطور العقل. (المترجم)

السؤال عن معنى **الوجود**، وهو يعنى بذلك الإدراك الذاتى للوجود. لقد اقترفت كل الفلسفات السياسية السابقة، خطأ الانطلاق من مفهوم الطبيعة البشرية، بدلا من الاعتراف بـــ **الجوهر البشرى** على أنه **عالم من الكشف والإفشاء**. ولقد أدى ذلك إلى سيطرة التكنولوجيا على الوجود البشرى. ويعتقد هايدجر أن البشر يستطيعون الإفلات من هذه السيطرة، بتطوير علاقة أكثر تفتحا مع **الوجود**. وأشهر أعمال هايدجر هو: **الوجود والزمن** (١٩٢٧).

جان فرنسوا ليوتارد Jean- Francois Leotard (١٩٢٤) فيلسوف فرنسى. كان ليوتارد المسؤول الرئيسى عن تبسيط ونشر تعبير ما بعد الحداثة ومنحه تعريفه الأكثر بلاغة وإيجازا: "التشكك فى ما وراء القصص والسرد". وهو يعنى بذلك التشكك فى كل العقائد والأيديولوجيات المعتمدة على نظريات التاريخ الكلية، التى ترى المجتمع كوحدة كاملة متماسكة. وينجم ذلك من فقد العلم لسلطته، حيث تشظى إلى عدد من أشكال الحديث والقول، وحيث حلت "القدرة على الفعالية" أو "الكفاءة" محل الحقيقة كمعيار للقيمة. إن موقف ليوتارد المنتمى لما بعد الماركسية، يعكس أيضا اعتقاده بأن الشيوعية استبعدت كبديل للرأسمالية الليبرالية. أهم أعماله: **حالة ما بعد الحداثة** (١٩٧٩).

ميشيل فوكوه Michel Foucault (راجع ص٢٢٤) فيلسوف فرنسى، كان فى الأساس مهتما بأشكال المعرفة وبناء الموضوع البشرى. قامت أعماله الأولى بتحليل فروع المعرفة المختلفة مثل " دراسة الآثار الحضارية" مما أدى إلى التأكيد على الحديث والقول، أو "التكوين الاستطرادى المنطقى". وفى مركز كل ذلك، اعتقاده أن المعرفة واقعة بعمق فى شرك القوة، فالحقيقة تكون دائما بنية اجتماعية، والقوة يمكن أن تكون منتجة، كما يمكن أن تكون مانعة.

جاك دريدا Jacques Derrida (١٩٣٠) فيلسوف فرنسى. يعتبر المفسر الرئيسى للتفكيكية، رغم أنه يكره استخدام هذا المصطلح. إن مهمة التفكيكية

(يستخدم هذا المصطلح أحيانا بشكل متبادل مع ما بعد البنائية) هى إثارة أسئلة عن "النصوص" التى تشكل الحياة الثقافية، بحيث تعرض تعقيدات وتناقضات لا يكون "مؤلفو" هذه النصوص واعين تماما لها، ولا يكونون مسؤولين تماما عنها. يرفض مفهوم دريدا للـ"اختلاف" فكرة أن هناك اختلافات ثابتة فى اللغة، ويسمح بالتالى بالانزلاق المستمر بين المعانى، حيث إنه لا توجد أضداد قطبية. وتتضمن أعماله الرئيسية: **الكتابة والاختلاف** (١٩٦٧) و**هوامش الفلسفة** (١٩٧٢) و**أشباح ماركس** (١٩٩٣).

ريتشارد رورتى Richard Rorty (١٩٣١-) فيلسوف أمريكى. ركز رورتى بشكل متزايد على القضايا السياسية، حيث أقام سمعته على تحليل اللغة والقدرة العقلية. وقد رفضت أعماله الأولى فكرة أن هناك نقطة استشراف موضوعية متسامية يمكن الحكم من خلالها على المعتقدات، مما يؤدى إلى الخلاصة أنه يجب فهم الفلسفة نفسها، على أنها ليست أكثر من محادثة وتبادل آراء. ورغم أنه يؤيد نوعا براجماتيا من الليبرالية، تتداخل أحيانا مع الديمقراطية الاجتماعية، فإن له تحفظات بشأن بعض الاتجاهات النسبية لما بعد الحداثة. وتتضمن أشهر أعمال رورتى: **الفلسفة ومرآة الطبيعة** (١٩٧٩)، و**عواقب البراجماتية** (١٩٨٢)، و**المصادفة والسخرية والتضامن** (١٩٨٩).

قراءات أخرى

Anderson, P. *The Origins of Postmodernism.* London: Verso, 1998.

Butler, C. *Postmodernism: A Very Short Introduction.* Oxford University Press, 2002.

Lyon, D. *Postmodernity.*Milton Keynes: Open University Press, 1994.

قد تتداخل النظرية السياسية والفلسفة السياسية، لكن يمكن مـع ذلـك تعيـين اختلاف فى التأكيد. يمكن وصف أى شيء ابتداء من خطة، إلى جزء مـن معرفـة مجردة، بأنه "نظرية". لكن فى المحاضرة الأكاديمية، النظرية هى افتراض تفسيرى، فكرة أو مجموعة من الأفكار، تسعى بطريقة ما إلى فرض نظـام أو معنـى علـى ظاهرة. وهكذا، كل تحقيق يباشر خلال بناء النظريات، يعتبـر أحيانـا فرضـيات، بمعنى، فرضيات تفسيرية تنتظر اختبارها. إن علم الـسياسية، مثلـه مثـل العلـوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية الأخرى، لديه بالتالى، مكون نظرى مهم. علـى سـبيل المثال، نظريات مثل أن الطبقة الاجتماعية، هى محدد رئيسى فى السلوك الانتخابى، وأن الثورات تحدث فى أوقات التوقعات الصاعدة، تكون أساسية إذا منحـت الـدليل التجريبى تقديرا ومعنى. إن ذلك ما يسمى بالنظرية السياسية التجريبية.

غير أن النظرية السياسية تعتبر عادة كتناول متميز للموضوع، ومع ذلـك، ينظر إليها، خاصة فى الولايات المتحدة، كمجال فرعى لعلـم الـسياسية. وتـشمل النظرية السياسية، الدراسة التحليلية للأفكار والعقائد، التى تمثل موضوعا مركزيـا للفكر السياسى. وعادة، ما يأخذ ذلك شكل تاريخ الفكر السياسى، حيث يركز علـى مجموعة من المفكرين "الرئيسيين" ـ على سبيل المثال، من أفلاطون إلى ماركس ـ كذلك مجموعة من النصوص "الكلاسيكية". وبما أن النظرية الـسياسية تـدرس غايات ووسائل العمل السياسى، فإنها معنية بوضوح بالقضايا الأخلاقية والمعيارية، مثل: "لماذا يجب أن أطيع الدولة"، "كيف يجب توزيع المكافآت؟"، و"ما هى الحدود التى يجب أن تكون عليها الحرية الفردية". إن هذا التناول التقليدى يدور حول سمة التحليل الأدبى؛ فهو مهتم فى المقام الأول بدراسة ما قاله المفكـرون الرئيـسيون، وكيف طوروا رؤيتهم أو بررروها، والسياق الفكرى الذى عملوا خلالـه. وهنـاك تناول بديل أطلق عليه النظرية السياسية الشكلية. وهـى، علـى مثـال النظريـة الاقتصادية، تركز فى بناء نماذج تعتمد على قواعد إجرائية، عادة ما تكون بـشأن

سلوك الأفراد المشاركين، وهو سلوك أنانى بشكل عقلانى. لقد نشأت النظرية السياسية الشكلية، بشكل أقوى فى الولايات المتحدة، وارتبطت خاصة بمدرسة فرجينيا، وحاولت تقديم فهم أفضل لسلوك الفاعلين، مثل: الناخبين والسياسيين وأعضاء مجموعات الضغط البيروقراطيين. وأنتجت مدارس فكرية، مثل: "الاختيار العقلانى" و"الاختيار العام" و"الاختيار الاجتماعى"(راجع ص٤١٧). ورغم أن أنصارها يعتقدون أنها حيادية تماما، فإن فرضيتها الفردانية[١] والأنوية[٢]، دفعت البعض إلى الاعتقاد أنها منحازة ذاتيا للقيم المحافظة.

يمكن استخدام تعبير: "فلسفة سياسية" بشكل فضفاض، ليغطى أى فكر مجرد عن السياسية، مثل: القانون وفلسفة المجتمع، فهى بشكل عام بحث عن الحكمة والفهم. غير أن الفلسفة اعتبرت أيضا بشكل أكثر تحديدا، كفرع علمى ثانوى، على نقيض الفروع العلمية الرئيسية، التى تتعامل مع الموضوعات التجريبية. بمعنى آخر، إن الفلسفة ليست معنية بدرجة كبيرة، بكشف الحقيقة بطريقة العلم، كما تطرح أسئلة ثانوية عن كيفية اكتساب المعرفة وكيفية التعبير عن الفهم والإدراك. فعلى سبيل المثال، بينما يدرس العالم فى مجال السياسية، العمليات والآليات الديمقراطية وهى تعمل داخل نظام معين، سيهتم الفيلسوف فى مجال السياسية بتوضيح ما معنى كلمة "ديمقراطية". وقد وجهت الفلسفة السياسية جهدها إلى مهمتين رئيسيتين: أولا: إنها تهتم بالتقييم النقدى للمعتقدات السياسية، آخذة فى الاعتبار كلا من طريقة التفكير الاستقرائية، وطريقة التفكير الاستنتاجية. ثانيا: تحاول توضيح وتنقية المفاهيم المستخدمة فى الحديث والمقالات السياسية. ويعنى ذلك: أنه على الرغم من جهود أفضل الفلاسفة السياسيين، من أجل أن يظلوا

---

(١) نظرية تنادى بأن المبادرة والمصالح الفردية يجب ألاّ تخضع لسيطرة الحكومة أو المجتمع أو رقابتهما. (المترجم)

(٢) المذهب القائل بأن الفرد ومصالحه الذاتية أساس السلوك كله. (المترجم)

موضوعيين وحياديين، فإنه لا مفر من اهتمامهم بتبرير بعــض وجهــات النظــر السياسية، على حساب وجهات نظر أخرى، ودعمهم لفهم معين لمفهوم ما أكثر من المفاهيم البديلة. بهذا المنطق، يمكن اعتبار هذا الكتاب مبدئيا، عمــلا فـــى مجــال النظرية السياسية، وليس الفلسفة السياسية. ورغم أن كتابات الفلاســفة الــسياسيين توفر الكثير من مادته، إلا أن هدفه هو تحليل وشرح الأفكار والمفاهيم الــسياسية، أكثر من تقديم أية معتقدات أو تفسيرات معينة.

النظرية السياسية فى القرن الحادى والعشرين

كانت النظرية السياسية فى حالة حصار خلال أغلب القرن العــشرين. فـــى الواقع، أعلن بيتر لاسلت Peter Laslett فى مقدمته لكتاب **الفلــسفة الــسياسية والمجتمع** (١٩٥٦) مقولته الشهيرة: "الفلسفة السياسية ماتت"، وكان موتها نتيجــة تحولات مهمة فى الفلسفة، خاصة ظهور الفلسفة الوضعية المنطقيــة. إن الفلــسفة الوضعية المنطقية، التى قدمها فى الأصل مجموعة من الفلاسفة يطلق عليهم بشكل جماعى: **حلقة فيينا**، عكست إيمانا عميقا بالفهم العلمى، واعتبرت أن الفرضــيات التى لا يمكن التحقق منها تجريبيا هى فرضيات لا معنـــى لهــا. وبالتــالى، فــإن المفاهيم المعيارية مثل: "الحرية" و"المساواة" و"العدل" و"الحقوق" نبذت على أســاس أنها لغو، ونزع الفلاسفة، نتيجة لذلك، إلـــى فقــد الاهتمــام بالقــضايا الــسياسية والأخلاقية. ومن جانبهم، أدار علماء السياسية ظهورهم للتــراث الكامــل للفكــر السياسى المعيارى، وذلك تحت تأثير: "الثورة السلوكية" التى كانــت واحــدة مــن الإرث الرئيسى للفلسفة الوضعية. وكان ذلــك يعنـــى، مــثلا، أن كلمــات مثــل: "ديمقراطية" يتم إعادة تعريفها وتحديدها من منظور سلوك سياسى قابل للقياس.

غير أن بعد عقد الستينيات من القرن العشرين، عادت النظرية السياسية للظهور مجددا بحيوية جديدة، وبدأ التمييز الحاد السابق بين علم السياسية والنظرية السياسية يبهت. وحدث ذلك لعدد من الأسباب، تشمل سخطا متناميا تجاه الفلسفة السلوكية، يرتكز على ميلها لتقييد مدى التحليل السياسى بمنعه من الذهاب إلى ما وراء ما يمكن ملاحظته مباشرة. ومن ناحية أخرى، لقد تقوض الإيمان بقدرة العلم على كشف الحقيقة بشكل موضوعى، نتيجة للتقدم فى فلسفة العلم، الناجم بشكل خاص من عمل توماس كوهن Thomas Kuhn (١٩٦٢)، الذى أكد أن المعرفة العلمية ليست مطلقة لكنها تتوقف على المبادئ والنظريات والتعاليم التى تنشئ عملية التحقيق. وأخيرا، لقد أدى ظهور حركات اجتماعية جديدة فى ستينيات القرن الماضى، ونهاية سياسة الإجماع، إلى إعادة القضايا الأيديولوجية والمعيارية مجددا إلى مقدمة التحليل السياسى، كما انعكس ذلك فى عمل جيل جديد من المنظرين السياسيين، مثل: جون راولز John Rawls (راجع ص٥٠٤) وروبرت نوزيك Robert Nozick (راجع ص٥٤١).

إلا أن النظرية السياسية التى بعثت من جديد تختلف فى عدد من الجوانب عن تجلياتها المبكرة. إن التقاليد الفلسفية فى دراسة السياسية كانت تعتبر فى السابق كتحليل، عبر العصور، لعدد من المشكلات المتكررة بانتظام، ومن الأكثر وضوحا مشكلات مثل: طبيعة العدل، أسس الالتزام السياسى، التوازن الصحيح بين الحرية والمساواة، إلخ. وبالتالى درست الفلسفة السياسية إسهام المفكرين الرئيسيين فى فهمنا لمثل هذه المشكلات، وحللت كيف تطور هذا الفهم من العصور القديمة والوسطى، عبر العصر الحديث المبكر (من ١٥٠٠ إلى ١٨٠٠ تقريبا) وصولا إلى العصر الحديث (منذ ١٨٠٠). إن إحدى سمات النظرية السياسية الحديثة أنها وضعت تأكيدا أكبر على دور التاريخ والثقافة فى تشكيل وصياغة الفهم السياسى. إن ما كتبه، مثلا، أفلاطون وروسو وماركس يخبرنا، عن المجتمعات والظروف

التاريخية التى عاشوا فيها، ربما أكثر مما تفعل أية قضايا سياسية وأخلاقية، من المفترض أنها خالدة. ومن ثم، فإن مدى ما يمكن أن يحققه الفهم المعاصر من تقدم، من خلال دراسة المفكرين السياسيين السابقين والتقاليد السابقة، قد يكون محدودا جدا. فى حين قد تستنتج قلة، أن دراسة المفكرين "الرئيسيين" والنصوص "الكلاسيكية" لا قيمة لها، حيث إن الأغلبية الآن تقبل بأن أى تفسير لمثل هؤلاء المفكرين والنصوص، يجب أن يأخذ فى الاعتبار السياق، وتعترف بأن كل التفسيرات والتأويلات تتشابك، لدرجة معينة، مع قيمنا الخاصة وإدراكنا.

إن التطور الثانى هو أن النظرية السياسية أصبحت منتشرة ومشظاة بشكل متزايد. فى الفترة الحديثة، اكتسب الفكر السياسى الغربى سمة ليبرالية واضحة لدرجة أن الليبرالية (راجع ص٦٠) والنظرية السياسية قد أصبحتا بالفعل تمتدان معا زمانا ومكانا. وكان المنافسان الرئيسيان لليبرالية هما: الماركسية (راجع ص١٤٨)، التى كسبت جوهرا من "الاشتراكية القائمة فعلا"، فى الاتحاد السوفيتى والدول الشيوعية الأخرى، والمذهب المحافظ التقليدى. وفى الواقع، بحلول النصف الثانى من القرن العشرين، أصبح من السائد بالنسبة لليبراليين، تصوير الليبرالية بأنها "الأيديولوجيا الأسمى"، من حيث سعيها لإرساء مجموعة من القواعد، تضع الأسس التى يمكن أن يرتكز عليها النقاش السياسى والأخلاقى. وكما عبر أنصارها عن ذلك، فإن الليبرالية تعطى الأولوية لـ"الحق" (القواعد الإجرائية التى تعكس بشكل خاص حقوق الناس فى الحرية والاستقلال) على "الخير" (كيف يجب أن يدير الناس حياتهم). إن النقاشات الرئيسية فى النظرية السياسية (مثل الجدل بين راولز ونوزيك حول العدل) غالبا، ما تكون نقاشات وجدل "داخل" الليبرالية، أكثر منها بين المواقف الليبرالية وغير الليبرالية. غير أن، منذ الستينيات من القرن العشرين، ظهرت مجموعة من التقاليد السياسية المنافسة، كناقدة للنظرية الليبرالية، أو كبديل لها. وشملت تلك المجموعات الحركة الراديكالية لتحرير المرأة (راجع ص١١٥)

التى تشككت فى قدرة الليبرالية، أن تأخذ فى الاعتبار الاختلافات بين الجنسين، وعدم المساواة الجنسية؛ كما أكد مذهب الجماعاتية (راجع ص٧٠) على تداعيات الفردانية الليبرالية، التى تؤدى إلى تذرية المجتمع؛ أما التعددية الثقافية (راجع ص٣٣٦)، فقد صورت الليبرالية كشكل من الإمبريالية الثقافية، وتفترض أن القيم والتقاليد الليبرالية وغير الليبرالية، يمكن أن تكتسب الشرعية على قدم المساواة. وفى مواجهة مثل هذه التحديات، تراجعت الليبرالية. ولم يقتصر الأمر على التخلى فعلا عن البحث "التقليدى"، عن القيم العامة والشاملة المقبولة من الجميع، لكن تشكك بعض المنظرين فى ما إذا كانت الضغوط الناتجة عن التنوع والتعددية، يمكن أن تظل مقيدة داخل الإطار الليبرالى.

أخيرا، لقد اهتزت النظرية السياسية التقليدية، بظهور نقد "مناهض للتأسيسية"، يتحدى المذهب العقلى الذى يكمن فى قلبها. من هذا المنظور، تعد النظرية السياسية ابنة حركة التنوير، وهى حركة ثقافية سعت فى القرن الثامن عشر، لتحرير البشر من عبوديتهم للجهل والخرافة، بإطلاق العنان لـ"عصر العقل". إن "مشروع التنوير"، الذى يشكل بوضوح جزءا لا يتجزأ من الليبرالية، ومنافسها الأساسى فى القرن العشرين، الماركسية، وعد بمواجهة الظلام بالنور، وأن يحقق التقدم من خلال تراكم المعرفة والحكمة.

لقد رفض أنصار "معاداة التأسيسية"، المرتبطون عادة، وليس بالضرورة، باتجاه ما بعد الحداثة، فكرة وجود نقطة أخلاقية وعقلانية عالية يمكن الحكم من خلالها على كل القيم ودعاوى المعرفة. إن حقيقة استمرار عدم الاتفاق الأساسى، حول موقع هذه النقطة العالية، تفترض وجود تعددية من المواقف الأخلاقية والسياسية المشروعة، وأن لغتنا والمفاهيم السياسية تكون صحيحة فقط، من منظور السياق الذى تولد وتستخدم فيه. لقد شكك ريتشارد رورتى Richard Rorty

(١٩٨٩ !)، مثلا، فى فكرة الحقيقة الموضوعية وأكد أن التقاليد السياسية، مثلها فى ذلك مثل نظم العقيدة الأخرى، هى مجرد "مجموعة مفردات لغوية"، ولا يمكن اعتبار أنها أكثر "دقة" من أية مجموعة مفردات لغوية أخرى. ولقد أعلن جون جراى John Gray (١٩٩٥) أن مشروع التنوير، يحمل بذور تدميره الذاتى، من حيث نزعته لعدم إمكانية تطبيق نقدٍ قاسٍ لأسسه نفسها، وحذر من أن يؤدى ذلك إلى عدمية وعنف. ومن تداعيات الاتجاه "المناهض للتأسيسية"، إن النظرية السياسية لم تعد تراكما لمجموعة كبيرة من المعرفة، ساهم فيها المفكرون الرئيسيون والتقاليد؛ إنما هى بالأحرى (إذا كانت موجودة أصلا)، حوار ومناقشة يتقاسم فيها البشر الإدراك ووجهات النظر المختلفة مع بعضهم البعض.

ملخص

١- إن السياسية، هى جزئيا، صراع حول المعنى المشروع للتعبيرات والمفاهيم. وكثيرا ما تستخدم اللغة كسلاح سياسى؛ إن الكلمات نادرا ما تكون حيادية لكنها تحمل متاعا سياسيا وأيديولوجيا. وإذا كان من الصعب تحقيق معجم علمى للسياسة، فعلى الأقل يمكننا أن نكون واضحين بشأن الكلمات التى نستخدمها، والمعانى التى تنسب لها.

٢- إن المفاهيم هى أحجار بناء المعرفة. وأحيانا تكون المفاهيم نماذج مجردة أو رموزا ذهنية، تحاول فقط تقريب الحقيقة أو الواقع فى محاولة لفهمهما. ويمكن أن تكون هذه المفاهيم وصفية، تشير إلى "ماذا يكون"، أو معيارية تعبر عن رؤى عن ما "يجب أن يكون". إن معنى المفاهيم السياسية غالبا ما يكون محل خلاف؛ وبعضها قد تكون "مفاهيم محل خلاف بشكل أساسى"، مما يعنى أنه لا يمكن أبدا تطوير أى تعريف حيادى أو متفق عليه.

٣- عندما يستخدم التحليل السياسى الطرائق المنهجية العلمية للتحقيق، فإنه يحدد تمييزا واضحا بين الوقائع والقيم؛ ساعيا إلى إظهار المعرفة الموضوعية التى يمكن الوثوق فيها، والتى يميل إلى إبعادها عن التنظير المعيارى. وبينما تشمل النظرية السياسية الدراسة التحليلية للأفكار والمفاهيم، وكلاهما وصفى ومعيارى، فإن الفلسفة السياسية تحاول تنقية فهمنا من مثل هذه الأفكار والمفاهيم على أمل تحقيق تقدم للحكمة السياسية.

٤- تواجه النظرية السياسية مجموعة من المشكلات والتحديات وهى تدخل القرن الحادى والعشرين. ففى منتصف القرن العشرين هددتها الفلسفة الوضعية، التى افترضت أن تراث الفكر السياسى المعيارى كله لا معنى له، لكن النظرية بعثت للحياة بعد ستينيات القرن الماضى، غير أنها أصبحت فى ما بعد، منتشرة ومشظاة بشكل متزايد، حيث تعرض وضع الليبرالية للتحدى بظهور مدارس منافسة، كما هاجمت الحركة المضادة للتأسيسية، وبشكل أكثر راديكالية، الفلسفة الوضعية للتنوير.

قراءات أخرى

Bellamy, R. and Mason, M. (eds) *Political Concepts*. Manchester University Press, 2003.

Goodin, R.E. and Pettit, P. (eds) *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*. Oxford: Blackwell, 1997.

Held, D. (ed.) *Political Theory Today*. Oxford: Polity Press, 1991.

Heywood, A. *Political Ideologies: An Introduction*, 3rd edn. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2003.

Kymlicka, W. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford University Press, 2001.

Morrow, J. *History of Political Thought: A Thematic Introduction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1998.

O'Sullivan, N. (ed.) *Political Theory in Transition*. London: Routledge, 2000.

Plant, R. *Modern Political Thought*. Oxford: Blackwell, 1991.

Stirk, P. and Weigall, D. (eds) *An Introduction to Political Ideas*. London: Pinter, 1995.

الفصل الثاني

الطبيعة البشرية

الفرد والمجتمع

مقدمة

فى كل جزء من هذا الكتاب، وبالفعل فى كل جزء من النظرية الـــسياسية، هناك موضوع متكرر: العلاقة بين الفرد والمجتمع. ويتعلق ذلك بكــل المناقــشات والخلافات تقريبا: طبيعة العدل، والمجال الصحيح للحرية، والرغبة فى المـــساواة، وقيمة السياسية، وهلم جرا. فى قلب هذه القضية، تكمن فكرة الطبيعة البشرية، التى تجعل الكائنات البشرية "بشرية". تعتمد كل المذاهب السياسية تقريبـــا، والمعتقــدات على نظرية ما عن الطبيعة البشرية، تصاغ أحيانا بوضوح، لكن فى العديــد مــن الحالات تكون ضمنية فقط. وقد يعنى القيام بالأمر بطريقة أخرى، استبعاد العنصر البشرى من السياسية، وهو العنصر المعقد والذى ربما يصعب التنبؤ به.

غير أن مفهوم الطبيعة البشرية كان أيضا مصدر صعوبة كبيـــرة بالنـــسبة للمنظرين السياسيين. لقد تنوعت نماذج الطبيعة البشرية بشكل كبير، ولكل نمـــوذج تداعيات مختلفة جذريا، فيما يتعلق بكيف يجب أن يتم تنظـــيم الحيـــاة الاجتماعيـــة والسياسية. على سبيل المثال، هل الكائنات البشرية أنانية أم اجتماعية، عقلانيـــة أم غير عقلانية، أخلاقية بشكل جوهرى أو فاسدة بشكل أساسى؟ هل هم، فى الواقـــع، حيوانات سياسية أم كائنات منعزلة؟ تؤثر الإجابات على مثل هذه الأســـئلة بـــشكل عميق، على العلاقة بين الفرد والمجتمع، خاصة مثل: إلى أية درجة تشكل القـــوى

الطبيعية أو الفطرية، السلوك البشرى؟ وإلى أية درجة تحدد البيئة الاجتماعية هذا السلوك؟ هل الكائنات البشرية "أفراد" مستقلون عن بعضهم البعض، ويملكون صفات فريدة ومنفصلة، أم هم كائنات اجتماعية، تشكل المجموعات المنتمون إليها هويتهم وسلوكهم؟ إن مثل هذه الأسئلة لم تكن فقط من الموضوعات الثابتة للجدل الفلسفى ـ الاختيار بين "التربية" و"الطبيعة"- لكنها أيضا تمثل حجر الزاوية لأحد التقسيمات الأيديولوجية الأعمق: التعارض بين الفردانية والجماعية.

الطبيعة البشرية

لقد استخدمت فكرة الطبيعة البشرية كثيرا جدا، بطريقة تعميمية ومفرطة فى التبسيط، كنوع من الاختزال لجملة: "هكذا يبدو الناس حقا". غير أن الحديث عمليا عن "الطبيعة البشرية"، يعنى القيام بعدة افتراضات مهمة، عن كل من الكائنات البشرية والمجتمعات التى تعيش فيها. على الرغم من أن الآراء قد تختلف حول مفهوم الطبيعة البشرية، فإن المفهوم ذاته له معنى واضح ومترابط منطقيا. تشير الطبيعة البشرية إلى الصفة الجوهرية وغير القابلة للتغيير لكل الكائنات البشرية. إنها تركز الانتباه على ما هو فطرى و"طبيعى"، بشأن الحياة البشرية، فى مقابل ما اكتسبته الكائنات البشرية من التعليم أو خلال التجربة الاجتماعية. غير أن ذلك لا يعنى أن أولئك الذين يعتقدون أن دور المجتمع فى تشكيل السلوك البشرى، أكبر من دور الخصائص الموروثة والثابتة، قد تخلوا تماما عن فكرة الطبيعة البشرية. فى الواقع، يعتمد هذا التأكيد بالذات على افتراضات واضحة عن الصفات البشرية الموروثة، وهى فى هذه الحالة، قابلة لأن يتم تشكيلها أو صياغتها بواسطة عوامل خارجية. ومع ذلك، هناك عدد محدود من المفكرين السياسيين الذين رفضوا صراحة فكرة الطبيعة البشرية. على سبيل المثال، الفيلسوف الوجودى الفرنسى، جان بول سارتر (١٩٠٥-١٩٨٠)، الذى حاول أن يبرهن أنه لا يوجد شيء مثل

"الطبيعة البشرية" المفترضة، التى تحدد كيف يتصرف الناس أو كيف يكون سلوكهم. من وجهة نظر سارتر، يأتى الوجود قبل الماهية أو الجوهر، وهو ما يعنى أن الكائنات البشرية تتمتع بحرية تحديد وتعريف نفسها من خلال أعمالها ذاتها وتصرفاتها، وفى هذه الحالة يكون التأكيد على أى مفهوم للطبيعة البشرية بمثابة إهانة لهذه الحرية.

إلا أن استخدام مفهوم الطبيعة البشرية لا يعنى اختزال الحياة البشرية إلى رسم كاريكاتورى أحادى البعد. إن أغلب المفكرين السياسيين يدركون بوضوح أن الكائنات البشرية معقدة، وأنها مخلوقات متعددة الأوجه، تتألف من عناصر بيولوجية وفيزيائية ونفسية وثقافية واجتماعية، وربما روحية. إن مفهوم الطبيعة البشرية لا يلغى أو يغفل هذا التعقيد، كمحاولة لفرض نظام على هذه الطبيعة، بتخصيص سمات معينة على أنها "طبيعية" أو "جوهرية". علاوة على ذلك، قد يبدو منطقيا أنه إذا كان يوجد أى شيء مثل الجوهر البشرى، فإنه لابد أن يظهر جليا فى السلوك البشرى. لابد إذن أن تنعكس الطبيعة البشرية، فى نماذج سلوكية منتظمة وبشرية بشكل مميز. غير أن الحالة قد لا تكون دائما كذلك. يدفع بعض المنظرين أن الناس يتصرفون بطرق تتنافى مع طبيعتهم "الحقيقية". على سبيل المثال: على الرغم من الأدلة الكثيرة على السلوك الجشع والأنانى، فإن الاشتراكيين لا يزالون يؤمنون بالاعتقاد القائل بأن الكائنات البشرية متعاونة واجتماعية، ويدفعون بأن مثل هذا السلوك ليس طبيعيا إنما يتم التحكم فيه اجتماعيا. وفى ضوء ذلك، من المهم التذكرة بأن لا معنى لأن تكون الطبيعة البشرية مفهوما وصفيا أو علميا. حتى وإن كانت نظريات الطبيعة البشرية يمكنها أن تدّعى أن لها أسسا تجريبية أو علمية، فلا توجد تجربة أو استقصاء جراحى يستطيع كشف "الجوهر" البشرى. وبالتالى فإن كل نماذج الطبيعة البشرية هى نماذج معيارية: بنيت على أساس افتراضات فلسفية وأخلاقية، ومن ثم فهى مبدئيا غير قابلة للاختبار.

لقد دار نقاش متصل عن طبيعة الكائنات البشرية، ومع ذلك فإن بعض المناقشات كانت وثيقة الصلة بشكل خاص بالنظرية السياسية. ويحتل ما يسمى عادة جدل "الطبيعة/التربية" موضعا مركزيا بين كل ذلك. هل الكائنات البشرية هى نتاج عوامل فطرية أو بيولوجية، أم أن التربية والتجربة الاجتماعية تشكل هذه الكائنات؟ من الواضح أن مثل هذا السؤال له تداعيات عميقة، على العلاقة بين الفرد والمجتمع. لقد طرحت أيضا أسئلة مهمة، عن الدرجة التى يحدد بها العقل السلوك البشرى، أسئلة تتكئ بثقل على قضايا مثل: الحرية الفردية والاستقلال الشخصى. هل الكائنات البشرية مخلوقات عقلانية، يرشدها العقل والحجة والحساب، أم هى بشكل ما أسرى دوافع غير عقلانية وانفعالات؟ أخيرا، هناك أسئلة عن الدوافع أو الحوافز التى تتحكم فى السلوك البشرى. وبشكل خاص، هل الكائنات البشرية أنانية بشكل طبيعى وأنوية[1]، أم هى جوهريا متعاونة، وغيرية واجتماعية؟ إن هذه الآراء حاسمة فى تحديد التنظيم الصحيح للحياة الاقتصادية والاجتماعية، بما فى ذلك توزيع الثروة والموارد الأخرى.

الطبيعة مقابل التربية

إن النقاش الأكثر تكرارا، وربما الأكثر جوهرية عن الطبيعـــة البـــشرية، يتصل بما هى العوامل والقوى التى تشكل هذه الطبيعة. هـــل الجـــوهر الأساســـى للطبيعة البشرية ثابت أم مفترض، شكلته "الطبيعة"، أم تم صياغته وإنشاؤه بواسطة تأثير التجربة الاجتماعية أو "التربية". فى هذه الحالة، ترمز "الطبيعة" إلى العوامـــل البيولوجية والوراثية، مقترحة أن هناك جوهرا بشريا ثابتا ولا يتغير. إن المعنـــى السياسى لمثل هذا المعتقد مهم. فى المقام الأول، يقتضى ضمنا أنـــه يتعـــين بنـــاء

١- أى مؤمنة بالمذهب القائل بأن الفرد ومصالحه الذاتية أساس السلوك كله. (المترجم).

النظريات السياسية والاجتماعية على أساس مفهوم مثبت مسبقا للطبيعة البـشرية. ببساطة تامة: لا تعكس الكائنات البشرية المجتمع، إنما يعكس المجتمـع الطبيعـة البشرية. ثانيا: يفترض أن جذور الفهم السياسى تكمن فى العلوم الطبيعيـة بـشكل عام، وفى البيولوجيا بشكل خاص. وبالتالى ستبنى البراهين والحجج السياسية على أسس النظريات البيولوجية لتعطى مثل هذه البراهين طابعا "علميا". ويساعد ذلـك على تفسير لماذا نمت شعبية النظريات البيولوجية للسياسة فى القرن العشرين.

بدون شك، إن النظرية البيولوجية التى كان لها التأثير الأكبر على الفكر السياسى والاجتماعى، هى نظرية الانتقاء الطبيعى، التى طورها تشارلز داروين(١٨٠٩-١٨٨٢) فى كتابه: **أصل الأنواع** ([١٨٥٩]١٩٨٦). كان هدف داروين تفسير التنوع اللانهائى تقريبا للأنواع التى وجدت على الأرض. لقد افترض أن كل نوع تطور عبر سلسلة من الطفرات الوراثية العشوائية، بعض هذه الطفرات تهيئ الأنواع لأن تبقى على قيد الحياة وتزدهر، بينما أنواع أخرى أقل حظا تنقرض. ورغم أن داروين يبدو أنه اعترف بأن نظرياته لها تداعيات سياسية راديكالية، فإنه اختار ألا يعمل على تطويرها بنفسه. كانت أول محاولة لتقديم نظرية للداروينية الاجتماعية، هى ما قام به هربرت سبنسر Herbert Spencer (١٨٢٠ــ ١٩٠٣) فى كتابه: **الإنسان مقابل الدولة** ([١٨٨٤] ١٩٤٠). وصك سبنسر تعبير: "البقاء للأصلح"، لوصف ما كان يعتقد أنه صراع بلا نهاية بين الكائنات البشرية، ومن خلال هذا الصراع سيرتقى إلى القمة من هم أصلح فطريا للبقاء، وأولئك الأقل فطريا، كفاءة أو موهبة، يهبطون إلى القاع. وبهذا المعنى، يكون النجاح والفشل، والثروة والفقر، محددين بيولوجيا، والتلاعب بعملية الانتقاء الطبيعى هذه، لن يفيد إلا فى إضعاف الأنواع. لقد أثرت مثل هذه الأفكار بعمق فى الليبرالية التقليدية (راجع ص٦٠)، مانحة إياها أسسًا بيولوجية، لمعارضة تدخل الدولة فى الحياة الاقتصادية والاجتماعية. كما ساعدت الداروينية الاجتماعية على تشكيل الاعتقاد الفاشى فى صراع بلا نهاية بين مختلف أمم العالم وأعراقه.

فى القرن العشرين، تأثرت النظريات السياسية بشكل مطرد بالأفكار البيولوجية. على سبيل المثال، قدم علماء فى مجال علم الأخلاق مثل: كونراد لورنز Konrad Lorenz، ونيكو تيمبرجن Niko Timbergen نظريات عن السلوك البشرى على أسس دراسات مفصلة للسلوك الحيوانى. لقد افترض لورنز فى كتاب: **عن العدوان** (١٩٦٦)، أن العدوان دافع طبيعى وجد فى كل الأنواع، بما فى ذلك النوع البشرى. وانتشرت هذه الأفكار واكتسبت شعبية بفضل كتاب مثل: روبرت أردرى Robert Ardrey، وكان لها تأثير كبير على تفسيرات الحرب والعنف الاجتماعى، بوصف مثل ذلك السلوك العدوانى بأنه غريزى وذو علاقة بالملكية الخاصة. إن ظهور علم الاجتماع البيولوجى فى السبعينيات من القرن العشرين، والتطور اللاحق لعلم النفس التطورى، الذى كسب قوة دافعة مما سمى "الثورة التكنولوجية" وحل شفرة الدنا DNA، جعل تفسير السلوك الاجتماعى، بناء على برمجة بيولوجية مرتبطة بميراثنا التطورى المفترض، أمرا مسايرا لما هو شائع بشكل متزايد. كان كتاب ريتشارد داوكينز Richard Dawkins: **جين الأنانية** (١٩٨٩) من أكثر أعمال الاجتماع البيولوجى تأثيرا، فهو يفسر الانسان كـ"آلة جينية". وقد افترض داوكينز أن جذور كلا من الأنانية والغيرية موجودة فى البيولوجيا.

فى أغلب الحالات تعتنق هذه النظريات البيولوجية مذهب العالمية، إذ تعتقد أن جميع البشر يتقاسمون سمة مشتركة أو عامة، تعتمد على ميراثهم الجينى. غير أن هناك نظريات أخرى تؤمن بأن هناك اختلافات بيولوجية أساسية بين الكائنات البشرية، وأن لهذه الاختلافات دلالة سياسية. ينطبق ذلك فى حالة النظريات العنصرية، التى تعامل الأعراق المختلفة وكأنها أنواع متميزة. يرى المؤمنون بالعرقية أن هناك اختلافات وراثية أساسية بين أعراق العالم، تنعكس فى ميراثها المتفاوت جسمانيا ونفسيا وعقليا. وكان أكثر تعبير للعرقية تطرفا، هو العقيدة النازية الآرية، وهى الاعتقاد بأن الشعوب الألمانية هى "العرق السيد". وتعتقد إحدى المدارس الراديكالية للحركة النسائية من أجل المساواة (راجع ص١١٥)،

والتى تسمى أحيانا: الحركة النسائية الانشقاقية، أن هناك اختلافات بيولوجية غير قابلة للتغيير بين الكائنات البشرية، وفى هذه الحالة بين الرجال والنساء. سميت هذه الحركة: "الماهية الجوهرية"، لأنها تؤكد أن جذور الاختلاف بين النساء والرجال موجودة فى طبيعتهم "الجوهرية". وبالتالى لا يعتمد عدم المساواة الجنسية على تكييف اجتماعى، لكنه بالأحرى يعتمد على نزعة بيولوجية عند الجنس الذكرى للسيطرة، على الجنس الأنثوى، واستغلاله وقمعه. لقد افترضت سوزان براونميلر Susan Brownmiller، على سبيل المثال، فى كتاب: **ضد إرادتنا** (١٩٧٥)، أن "كل الرجال" مبرمجين بيولوجيا للسيطرة على "كل النساء"، وأنهم يقومون بذلك عبر الاغتصاب أو الخوف من الاغتصاب، وهى خلاصة دعمها أيضا، وإن كان من منظور مختلف، بعض منظرى علم النفس التطورى.

وفى تناقض واضح، تضع نظريات أخرى للطبيعة البشرية تأكيدا أكبر على "التربية"، وتأثير البيئة الاجتماعية أو التجربة على الشخصية البشرية. من الواضح، أن مثل هذه الآراء تقلل من أهمية العوامل البيولوجية الثابتة وغير القابلة للتغيير، مشددة بدلا من ذلك على الصفة الطيعة للطبيعة البشرية، أو ما سمى: "مطاوعة أو لدونة" الطبيعة البشرية. إن معنى مثل هذه النظريات هو تحويل الفهم السياسى بعيدا عن البيولوجى ونحو علم الاجتماع. إن السلوك السياسى يخبرنا أكثر عن بنية المجتمع، مما يخبرنا عن الجوهر البشرى غير القابل للتغيير. وفضلا عن ذلك، فإن تحرير الجنس البشرى من سلاسله البيولوجية، يجعل لهذه النظريات غالبا تداعيات متفائلة، إن لم تكن طوبائية بشكل صريح. عندما تكون الطبيعة البشرية "محددة"، فإن إمكانية التقدم والترقى الاجتماعى، تكون محدودة بشكل واضح؛ فى حين، إذا كانت الطبيعة البشرية "مرنة"، فإن الفرص التى تواجه الكائنات البشرية تتسع على الفور، وربما تصبح لا نهائية. ويمكن التغلب على شرور، مثل: الفقر، والصراع الاجتماعى، والاضطهاد السياسى وعدم المساواة بين الجنسين، وذلك تحديدا لأن جذور هذه الشرور اجتماعية وليست بيولوجية.

إن فكرة الطبيعة البشرية "المرنة"، التى تشكلها قوى خارجية، هى فكرة مركزية فى العديد من النظريات الاجتماعية. على سبيل المثال: قدم الاشتراكى البريطانى روبرت أوين (راجع ص٦٢٠) فى كتابه: **رؤية جديدة للمجتمع** ([١٨١٦] ١٩٧٢)، مبدأ بسيطا يقول: "إن أية سمة عامة، من أفضل السمات وحتى أسوأها، ومن أكثرها جهلا إلى أكثرها استنارة، يمكن أن تمنح لأية جماعة". وفى كتابات كارل ماركس (راجع ص٦٢٧) جرى تطوير هذه الفكرة، من خلال محاولة تحديد لماذا وكيف تقوم البيئة الاجتماعية بتكييف السلوك البشرى. وأعلن ماركس: "إن وعى البشر ليس هو الذى يحدد كينونتهم، لكن، على النقيض، كينونتهم الاجتماعية هى التى تحدد وعيهم". لقد آمن ماركس، والماركسيون من بعده، بأن "طريقة إنتاج الحياة المادية"، أى النظام الاقتصادى القائم، هى التى تكيف الحياة الاجتماعية، والسياسية، والثقافية. لكن، ماركس لم يؤمن بأن الطبيعة البشرية هى مجرد انعكاس سلبى لبيئتها المادية. بالأحرى، إن الكائنات البشرية صانعة، من أمثال *الرجل الصانع* مشغولة بشكل دائم، فى تشكيل وإعادة تشكيل العالم الذى تعيش فيه. وبالتالى تكونت الطبيعة البشرية، طبقا لماركس، عبر علاقة ديناميكية أو "جدلية" بين الجنس البشرى والعالم المادى. وتقر أغلبية الحركات النسائية وجهة النظر القائلة بأن العوامل الاجتماعية تكيف فى أغلب الأحيان السلوك البشرى. على سبيل المثال، تعلن سيمون دى بوفوار، (راجع ص١١٨) فى كتابها: **الجنس الثانى** ([١٩٤٩] ١٩٦٨)، أنه "لا تولد الواحدة كامرأة؛ إنما تصبح الواحدة امرأة". إن المدافعين عن حقوق المرأة، برفضهم مفهوم الاختلافات "الجوهرية" بين النساء والرجال، يقبلون بصورة للطبيعة البشرية ليست أساسا مذكرة أو مؤنثة أو مذكرة وأنثوية معا. لأن التمييز على أساس الذكورة والأنوثة "يربى" عبر عملية تكيف اجتماعى، خاصة فى الأسرة، ويمكن إذن الاعتراض عليه وإسقاطه فى آخر الأمر.

ويصادق على صورة الطبيعة البشرية كطبيعة أساسا مرنة، تشكلها العوامل الاجتماعية، علماء النفس السلوكيون، مثل: أى.فى.بافلوف I.V Pavlov وجون

واطسون John Watson وبى.اف. سكينرB.F Skinner. إذ يؤكـدون أن الـسلوك البشرى يكون قابلا للتفسير تماما، كردود أفعال مشروطة أو أفعال منعكسة، ولهـذا السبب تحمل الطبيعة البشرية بصمة بيئتها. لقد برهن بـافلوف، مـثلا، كيـف أن الحيوانات تستطيع التعلم من خلال عملية تكيف صـارمة، بـأن يكافـأ الحيـوان لإظهاره السلوك "الصحيح". وقد أصبحت هذه الفكرة أساسا لعلم النفس فى الاتحـاد السوفيتى، حيث اعتقدوا أن السلوكية الخام تقدم الدليل العلمى لنظريـات مـاركس الاجتماعية. أما عالم علم النفس الأمريكى سكينر فقد قلل من أهمية جميع العمليات الداخلية، واصفا النظام البشرى كـ"صندوق أسود". وقدم سكينر فى كتابـه: **وراء الحرية والكرامة** (١٩٧١)، صورة للطبيعة البشرية تتسم بدرجة عالية من الحتمية، ونفى أى شكل من الإرادة الحرة. وطبقا لطرح سكينر لم تخول هذه الطبيعة بكرامة واحترام ذات أكثر من كلب بافلوف. واستخدمت هذه الصورة بشكل واسـع لـدعم فكرة الهندسة الاجتماعية، أى فكرة أننا نستطيع "صنع" الكائنات البشرية التى نريد، بمجرد بناء البيئة الاجتماعية المناسبة.

العقل مقابل الغريزة

تركز الجدل الثانى على دور العقلانية فى الحياة البشرية. غير أن ذلـك لا يصل إلى الاختيار بين المذهب العقلى[1] واللاعقلانية[2]. إن القضية الحقيقية هـى درجة تأثير التفكير العقلى على السلوك البشرى، مع اقتراح للتمييـز بـين الـذين يؤكدون على التفكير، والتحليل والحساب المنطقى، وأولئك الذين يركزون الاهتمام على دور الاندفاع والغرائز أو الدوافع الأخرى غير العقلانية. إن الاعتراف بأهمية

---

(١) نظرية تقول بأن العقل هو فى ذاته مصدر المعرفة، وأسمى من الحـواس ومـستقل عنهـا (المترجم)

(٢) نظام يؤكد على الحدس أو الغريزة أو الشعور أكثر من توكيده على العقل (المترجم).

الدوافع غير العقلانية لا يساوى إدارة الظهر تماما للعقل. فى الواقع، تقدم العديد من مثل هذه النظريات بتعبيرات عقلانية، بل وعلمية بشكل بارز.

إن الإيمان بقوة العقل البشرى، بلغ ذروته أثناء عصر التنوير، المسمى بـ**عصر العقل**، فى القرنين السابع عشر والثامن عشر. أثناء تلك الفترة انصرف الفلاسفة والمفكرون السياسيون عن الإيمان والعقيدة الدينية، وبدلا من ذلك أسسوا أفكارهم على المذهب العقلى، والاعتقاد أن أعمال العالم المادى والاجتماعى، يمكن تفسيرها باستعمال العقل وحده. وطبقا لوجهة النظر هذه، تكون الكائنات البشرية أساسا مخلوقات عقلانية، يقودها العقل، وعملية التحليل، والمناقشة والمناظرة. لقد عبر عن مثل هذه الفكرة بوضوح الفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠)، فى الثنائية التى قدمها بإعلانه: "أنا أفكر؛ إذن أنا موجود"، فقد صور ديكارت، فى الواقع، الكائنات البشرية على أنها آلات مفكرة، مما يقضى بأن العقل متميز تماما عن الجسد. يقضى المذهب العقلى بأن الكائنات البشرية تملك القدرة على صياغة حياتها وعالمها. إذا كانت الكائنات البشرية مخلوقات يدفعها العقل، فإنها تتمتع بوضوح بحرية الإرادة وتقرير المصير: يكون الناس ما يختارون أن يفعلوه بأنفسهم. وبالتالى فإن نظريات المذهب العقلى الخاصة بالطبيعة البشرية تميل إلى التأكيد على أهمية الحرية الفردية والاستقلال، بالإضافة إلى أن المذهب العقلى كثيرا ما يؤيد العقائد السياسية الراديكالية أو الثورية. وبالقدر الذى تمتلك فيه الكائنات البشرية القدرة على فهم عالمها، فإن لديها القدرة أيضا على تحسين أو إصلاح هذا العالم.

إن الأفكار الأولى القائلة بالمذهب العقلى طورها فلاسفة الإغريق. لقد أكد أفلاطون، مثلا، أن أفضل شكل للحكومة سيكون الاستبداد المستنير، حيث يتولى الحكم صفوة مثقفة، ملوك – فلاسفة. وكانت أفكار المذهب العقلى بارزة أيضا مع

بزوغ العقائد الليبرالية والاشتراكية فى القرن التاسع عشر. فقد أسس المفكرون الليبراليون، مثل: جون ستيوارت مل J.S Mill (راجع ص٤٣٦)، نظرياتهم بشكل كبير على فكرة أن الكائنات البشرية عقلانية. ويفسر ذلك، على سبيل المثال، لماذا وضع "مل" كل هذا القدر من الإيمان بالحرية الفردية: بالاسترشاد بالعقل، سيكون الأفراد قادرين على التماس السعادة والتحقق الذاتى. وبالطريقة نفسها، دافع عن حق المرأة فى التصويت، على أساس أن النساء، مثلهم مثل الرجال، عقلانيات، وبالتالى فهن مخولات أن يمارسن تأثيرا سياسيا. وبدورها، بنيت أيضا النظريات الاشتراكية على أسس المذهب العقلى. وكان ذلك جليا فى كتابات ماركس وإنجلز (راجع ص١٥١-١٥٢)، اللذين طورا ما أشار إليه الأخير على أنه: "الاشتراكية العلمية". بدلا من الانغماس فى التحليل الأخلاقى والتأكيد المعنوى، فى عالم ما يسمى: "الاشتراكية الطوبائية"، كافح ماركس وإنجلز لكشف القوى المحركة للتاريخ والمجتمع، من خلال عملية تحليل علمى. وعندما توقعا الزوال النهائى للرأسمالية، على سبيل المثال، لم يكن ذلك لأنهما يعتقدان أن الرأسمالية "سيئة" أخلاقيا، بمعنى أنها تستحق أن يطاح بها، لكن لأن تحليلهما أشار إلى أن ذلك ما كان مقدرا أن يحدث، كان ذلك هو الاتجاه الذى يتحرك التاريخ طبقا له.

أفلاطون (٤٢٧ – ٣٤٧ قبل الميلاد)

ولد الفيلسوف اليونانى أفلاطون فى أسرة أرستقراطية. أصبح من أتباع سقراط، الذى هو الشخصية الرئيسية فى حواراته الأخلاقية والفلسفية. بعد وفاة سقراط فى ٣٩٩ قبل الميلاد، أسس أفلاطون أكاديميته من أجل تدريب الطبقة الحاكمة الأثينية الجديدة، ويمكن اعتبار هذه الأكاديمية أول "جامعة".

إن العالم المادى بالنسبة لأفلاطون يتكون من نسخ ناقصة لـ"أفكار" مجردة وخالدة. وتعتبر فلسفته السياسية، كما قدمت فى كتابه: "الجمهورية" [١٩٥٥]، محاولة لوصف "دولة مثالية" بناء على نظرية العدل. كانت دولة أفلاطون العادلة استبدادية بلا ريب، وتعتمد على تقسيم صارم للعمل، يفترض أنه يعكس أنواع الشخصية والخواص البشرية. أكد أن الحكم يجب أن يمارس حصريا من قبل مجموعة صغيرة من الملوك — الفلاسفة، يدعمها مساعدون (أطلق عليهم بشكل جماعى اسم "الحراس")، بحيث يضمن تعليمهم وطريقة حياتهم الشيوعية أنهم سيحكمون على أسس من الحكمة. من هذا المنظور، فإن المعرفة والفضيلة شىء واحد. وفى كتابه: **القوانين**، أيد أفلاطون نظاما من الحكم المختلط، لكنه استمر فى التأكيد على تبعية الفرد للدولة والقانون. لقد مارست أعمال أفلاطون تأثيرا واسعا على المسيحية والثقافة الأوروبية بشكل عام.

غير أن هذه الرؤية للكائنات البشرية كآلات مفكرة، جذبت انتقادا متزايدا منذ نهاية القرن التاسع عشر. إن حلم التنوير بعالم منظم، وعقلانى ومتسامح قد تشوه إلى أبعد حد، نتيجة استمرار الصراع والحرمان الاجتماعى وظهور قوى ذات سطوة، وعلى ما يبدو غير عقلانية، مثل: القومية والتمييز العنصرى. وقد أدى ذلك إلى تنامى الاهتمام بالتأثير الذى تمارسه الغريزة والعاطفة والدوافع النفسية الأخرى على السياسية. لكن من بعض النواحى، شيد هذا التطور على تقاليد مستقرة، موجودة بشكل أساسى بين المفكرين المحافظين، الذين هاجموا دائما الهوس للمذهب العقلى. لقد شدد إدموند بيرك Edmond Burke (راجع ص٥٨٨)، على سبيل المثال، على النقص العقلى للكائنات البشرية، خاصة عند مواجهتها للتعقيد اللانهائى للحياة الاجتماعية. باختصار، يتعذر فهم العالم، فهو معقد جدا،

ومحير جدا بالنسبة للعقل البشرى لكى يحل لغزه تماما. إن مثل هذه الرؤية لها تداعيات محافظة بعمق. وإذا كانت نظريات المذهب العقلى التى حلم بها الليبراليون والاشتراكيون غير مقنعة، فإن الكائنات البشرية تتمتع بحكمة كافية، تجعلها تضع إيمانها فى التقاليد المعروفة والعرف. إن الثورة، وحتى الإصلاح، هما رحلة إلى المجهول؛ فالخرائط التى أعطيت لنا لا يمكن ببساطة الوثوق بها.

فى الوقت نفسه، كان المنظرون المحافظون من بين أول من اعترف بقـوة بما هو غير عقلانى، فعلى سبيل المثال، آمن توماس هوبز Thomas Hobbes (راجع ص٢١٥)، بقوة العقل البشرى، لكن ذلك فقط كوسيلة لغاية. من هذا المنظور، فإن الكائنات البشرية تدفعها ميول غير عقلانية: البغض، الخوف، الأمل والرغبات، وأقوى هذه الرغبات هى الرغبة فى ممارسة سلطة على الآخرين. وأدت هذه الرؤية للطبيعة البشرية، التى تتسم بالتشاؤم بشكل أساسى، إلى أن يخلص هوبز إلى أن فقط الحكومة القوية، والاستبدادية تستطيع حماية المجتمع من السقوط فى الفوضى والاضطراب. كما شدد بيرك أيضا على الدرجة التى تلعب فيها المشاعر غير العقلانية، وحتى التحامل والهوى، دورا فى تنظيم الحياة الاجتماعية. وبينما ما أسماه: "العقل العارى" لا يمنح سوى إرشادا بسيطا، فإن الهوى والتحامل المتولدين من الغرائز الطبيعية، يوفران للناس الأمان وشعورًا بالهوية الاجتماعية. لقد منح بعض علماء البيولوجى الحديثين تفسيرا علميا لمثل هذه المعتقدات. فقد أكد كونراد لورنز، بشكل خاص، أن العدوان هو شكل من السلوك البيولوجى المتكيف، الذى تطور عبر عملية التطور. وبالتالى ينظر إلى العدوان البشرى والوحشية كعمل فطرى أو "طبيعى"، وهو تأكيد له تداعيات متشائمة واضحة، بالنسبة لأية محاولة لكبح العنف المنزلى، أو علاج الاضطراب الاجتماعى أو منع الحرب.

إن بعض أكثر النظريات المؤثرة فى التأكيد على تأثير الدوافع غير العقلانية، على السلوك البشرى كانت مرتبطة بعلم النفس الفرويدى، الذى تم تطويره فى السنوات الأولى من القرن العشرين. لقد جذب سيجموند فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩) الانتباه إلى التمييز بين العقل الواعى، الذى ينفذ حساباتنا العقلية وأحكامنا، والعقل الباطن، الذى يحتوى على الذكريات المكبوتة، وسلسلة من الدوافع النفسية القوية. لقد أكد فرويد، بشكل خاص، على أهمية النشاط الجنسى البشرى، الممثل بـ: الهذا[1]، الغريزة الأكثر بدائية ضمن اللاشعور، والليبيدو، وهى طاقات نفسية-عقلية نابعة من: الهذا، وترتبط عادة بالرغبة الجنسية أو الطاقة الجنسية. وبينما شدد فرويد نفسه على السمة العلاجية لهذه الأفكار، مطورا مجموعات من التقنيات، تعرف شعبيا بالتحليل النفسى، تمسك آخرون بالمعنى السياسى لهذه الأفكار. لقد طور ويلهلم رايخ Wilhelm Reich (١٨٩٧-١٩٥٧)، وهو من التلاميذ المتأخرين لفرويد، تفسيرا للفاشية يعتمد على فكرة النشاط الجنسى المكبوت. وكما تم مناقشة ذلك تفصيلا فى الفصل العاشر، فإن مفكرى اليسار الجديد، مثل: هربرت ماركوز Herbert Marcuse (راجع ص٤٧٤) وجيرمان جرير Germaine Greer، وهى من رائدات حركة المساواة النسائية (١٩٨٥)، اعتمدوا على علم النفس الفرويدى فى تطوير سياسة تحرر جنسى.

التنافس مقابل التعاون

تتمركز منطقة الخلاف على ما إذا كانت الكائنات البشرية أساسا أنانية وأنوية، أم أنها بطبيعتها اجتماعية النزعة ومتعاونة. إن هذا الجدل ذو أهمية سياسية جوهرية، لأن هذه النظريات المتعارضة عن الطبيعة البشرية، تدعم أساسا

---

(١) ذلك الجانب اللاشعورى من النفس الذى يعتبر مصدر الطاقة الغريزية أو البهيمية (المترجم).

أشكالا مختلفة من التنظيم الاقتصادى والاجتماعى. وإذا كان البشر أنانيين بطبيعتهم، فإن التنافس بينهم هو سمة للحياة الاجتماعية لا مفر منها، ومن وجهات نظر معينة، هى سمة صحية. بالإضافة إلى أن مثل هذه النظرية عن الطبيعة البشرية، مرتبطة إلى حد بعيد بالأفكار الفردانية، مثل: الحقوق الطبيعية والملكية الخاصة، ولقد استخدمت كثيرا كتبرير لاقتصاد السوق أو النظام الاقتصادى الرأسمالى، الذى يفترض من خلاله أن يكون لدى الأفراد أفضل فرصة للسعى وراء مصالحهم الخاصة.

إن النظريات التى تصور الطبيعة البشرية، على أنها طبيعة حريصة على مصالحها الشخصية بغض النظر عن مصالح الآخرين، أو طبيعة أنانية، يمكن العثور عليها بين الإغريق القدامى، وقد عبر عنها بشكل خاص بعض السوفسطائيين، غير أن هذه النظريات تطورت بشكل أكثر منهجية فى الفترة الحديثة المبكرة. وقد انعكست هذه النظريات فى التفكير السياسى، فى نمو نظريات الحقوق الطبيعية، التى تفترض أن كل فرد قد منحه الله، مجموعة من الحقوق غير القابلة للتحويل من شخص إلى آخر. تنتمى هذه الحقوق للفرد وللفرد وحده. حاول مذهب المنفعة (راجع ص٦٠٦) الذى تطور فى أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر، أن يقدم تفسيرا موضوعيا، بل وعلميا، للأنانية البشرية. لقد رسم جيريمى بنتهام Jeremy Bentham (راجع ص٦٠٨) صورة للبشر على أنهم مخلوقات تؤمن بمذهب المتعة[1]، وتسعى إلى المتع الحسية. ومن منظور بنتهام، فإن المتعة والسعادة "جيدان" بشكل بديهى، والألم والتعاسة "سيئان" بشكل بديهى. وبالتالى يعمل الأفراد على تعظيم المتعة وتقليل الألم، ويحسبون كلا منهما بلغة المنفعة، فى أبسط معنى لها: القيمة المستخدمة. كان لهذه الرؤية للطبيعة البشرية تأثير كبير على كل من

---

(١) مذهب يقول بأن اللذة أو السعادة هى الخير الأوحد أو الرئيسى فى الحياة. (المترجم)

النظريات السياسية والنظريات الاقتصادية. اعتمد علم الاقتصاد بشكل واسع جدا على نموذج: "الرجل الاقتصادى"، "المعظم للمنفعة" والحريص ماديا على مصلحته الشخصية دون اعتبار للآخرين. لقد استخدمت مثل هذه الافتراضات الفلسفية، مثلا، لتفسير قوة وفعالية رأسمالية السوق. كما أنها تدعم النظريات السياسية الممتدة من نظريات العقد الاجتماعى للقرن السابع العشر، إلى مدارس "الاختيار العقلانى" (راجع ص٤١٧)، و"الاختيار العام" لعلم السياسية الحديث.

لقد اعتمد الدعم العلمى للحرص البشرى عادة على المصلحة الشخصية دون اعتبار للآخرين، على داروين وفكرة نوع ما من الصراع من أجل البقاء. غير أن أفكار داروين يمكن تفسيرها بطرق مختلفة تماما. يعتقد كتاب مثل: لورنز وأردرى، أن كل فرد، عضو فى نوع ما من الأنواع، مبرمج بيولوجيا لضمان بقاء النوع نفسه. وتفترض مثل هذه الرؤية أن الحيوانات، بما فى ذلك البشر، يتصرفون بشكل أساسى "لصالح النوع"، وهى فكرة تظهر فى رغبة الأم فى التضحية بنفسها أملا فى حماية صغيرها. بمعنى آخر، سيظهر الأفراد سلوكا متعاونا واجتماعيا لدرجة أنهم يضعون النوع قبل أنفسهم. من ناحية أخرى، أكد كتاب العصر الحديث مثل: ريتشارد داوكينز (١٩٨٩) أن كل جين، بما فى ذلك الجينات الفريدة الخاصة بالفرد وحده، به مسحة أنانية تسعى لبقائها الذاتى. وتفترض مثل هذه النظرية أن الأنانية والتنافس بين الأفراد، هما أساسا شكل من السلوك المبرمج بيولوجيا. غير أن ذلك لا يعنى أن البشر أنانيون على نحو أعمى. ورغم أن داوكينز قبل أن الأفراد "يولدون أنانيين"، فإنه شدد على أن مثل هذا السلوك يمكن تعديله إذا ما "علمنا (الأفراد) الكرم والايثار".

إلا أن الأديان الرئيسية فى العالم، الأديان الموحدة مثل: المسيحية، والاسلام واليهودية، تقدم صورة مختلفة تماما للطبيعة البشرية، صورة للجنس البشرى كنتاج

للخلق الإلهى. ومن ثم تعتبر الجوهر البشرى كجوهر روحى أكثر منه عقليا أو جسديا، ويمثل هذا الجوهر فى المسيحية بفكرة "الروح". وأثر مفهوم أن البشر مخلوقات معنوية، تربطها معا العناية الإلهية، تأثيرا كبيرا على النظريات والعقائد الاجتماعية، التى أكدت على أهمية الشفقة، والتعاطف الطبيعى، والإنسانية المشتركة. ولقد شددت الديانات الشرقية مثل: الهندوسية والبوذية، تشديدا كبيرا على توحد كل أشكال الحياة، مساهمة مرة أخرى فى فكرة الإنسانية المشتركة، فضلا عن فلسفة اللاعنف. ومن ثم، فقد تكون مفاجأة صغيرة، أن العقائد الدينية كثيرا ما أيدت نظريات الاشتراكية الأخلاقية. لكن سيكون من الخطأ، افتراض أن كل النظريات الدينية لها مضامين اشتراكية. على سبيل المثال: الاعتقاد البروتستانتى فى الخلاص الفردى، وتشديده على القيمة الأخلاقية فى العمل الشاق والجهاد الشخصى، والذى يسمى فى الغالب: "الأخلاق البروتستانتية"، مرتبط أكثر من ارتباطه بشكل واضح بأفكار العون الذاتى والسوق الحرة، أكثر من ارتباطه بالشفقة الاشتراكية، بالإضافة إلى ذلك، فإن العقيدة المسيحية الخاصة بالخطيئة الأصلية، قد ولدت رؤية متشائمة للبشرية وهو ما كان له، بدوره، تاثيرٌ كبيرٌ على التفكير الاجتماعى والسياسى. ويمكن رؤية ذلك فى كتابات: "القديس أوغسطين[1]، ومارتن لوثر.

لقد حاولت النظريات العلمانية أيضا لفت الانتباه "للجوهر الاجتماعى" للطبيعة البشرية. شددت هذه النظريات بشكل تقليدى على أهمية الكائن الاجتماعى، جاذبة الانتباه إلى حقيقة أن الأفراد يعيشون ويعملون بشكل جماعى كأعضاء فى جماعة. ولا يمكن أن تكون الأنانية والتنافس أمرا "طبيعيا"، إنما المجتمع الرأسمالى قد قام بتنمية ذلك بمكافأة وتشجيع الكفاح الذاتى. إن الجوهر البشرى اجتماعى

(١) عالم لاهوت وفيلسوف كاثوليكى، حاول التوفيق بين الفكر الأفلاطونى والعقيدة المسيحية (٣٥٤-٤٣٠ م). (المترجم)

النزعة ومتعاون، ونزاع إلى العيش مع غيره من أبناء جنسه، وتناسب هذه النظرية سواء الهدف الشيوعى الخاص بالملكية الجماعية، أو المثل الأعلى الاشتراكى الأكثر تواضعا الخاص بدولة الرفاهة(1). لقد قام بيتر كروبوتكين Peter Kropotkin (راجع ص٥٤) بإحدى المحاولات القليلة لتطوير نظرية علمية للطبيعة البشرية طبقا للخطوط الاجتماعية، أى حب الاختلاط بالآخرين والرغبة فى التعاون مع الآخرين. لقد قبل كروبوتكين أفكار التطور التى سيطرت على علم البيولوجيا منذ داروين، لكنه لم يتعاطف مع معتقد: "البقاء للأصلح". وفى كتابه: **العون المتبادل** ([١٨٩٧] ١٩٠٢)، طور نظرية تطورية تحدت بشكل أساسى الداروينية. فبدلا من القبول بأن البقاء هو نتيجة صراع أو منافسة، افترض كروبوتكين أن ما يميز الجنس البشرى عن الأنواع الأخرى الأقل نجاحا، هو قدرته المتطورة جدا على التعاون أو "العون المتبادل". وبالتالى فإن التعاون ليس مجرد مثل أعلى أخلاقى أو دينى، لكنه ضرورة عملية جعلتها آلية التطور جزءا أساسيا من الطبيعة البشرية. وعلى هذه الأسس، دافع كروبوتكين عن كل من المجتمع الشيوعى، حيث تكون الثروة ملكية جماعية للجميع، وعن شكل من أشكال النظرية الفوضوية، حيث يستطيع البشر إدارة شؤونهم الخاصة بشكل متعاون وسلمى.

بيتر كروبوتكين Peter Kropotkin (١٨٤٢-١٩٢١)

عالم جغرافيا روسى ومنظر فوضوى. ابن أسرة نبيلة، التحق فى أول الأمر بخدمة القيصر ألكسندر الثانى. التقى كروبوتكين الأفكار الفوضوية، بينما كان يعمل فى منطقة جورا عند الحدود الفرنسية-

(1) نظام اجتماعى تكون الدولة بموجبه مسؤولة عن رفاهة مواطنيها الفردية والاجتماعية. (المترجم)

السويسرية. وعقب عودته إلى روسيا أصبح متورطا فى نشاط ثورى من خلال الحركة الشعوبية، مما أدى إلى سجنه فى سان بيترسبورج، فى الفترة من ١٨٧٤-١٨٧٦. وبعد فرار مثير من السجن، ظل منفيا فى غرب أوروبا، ولم يعد إلى روسيا إلا بعد ثورة ١٩١٧.

لقد تشكلت النظرية الفوضوية لكروبوتكين بكل من تجربته الروسية من ناحية، وإعجابه الخاص بالإدارة الذاتية الشعبية التى يعتقد أنها تعمل فى المجتمع الريفى الروسى التقليدى، وبرغبته فى إعطاء عمله أساس عقلانى مضمون يعتمد على الروح العلمية. وفى كتابه الأشهر: **العون المتبادل** ([١٨٧٩] ١٩٠٢) رسم الخطوط العريضة لنظريته للفوضوية العلمية، والتى تعادل تنقيح النظرية الداروينية للتطور، حيث تصور النظرية الفوضوية التعاون والتضامن الاجتماعى، بدلا من التنافس والصراع، كوسائل رئيسية للتطور البشرى والحيوانى. كان كروبوتكين مؤيدا قويا للفوضوية-الشيوعية، معتبرا الرأسمالية والدولة كعراقيل مترابطة للنزعة الاجتماعية الطبيعية لدى الجنس البشرى. فى أعماله مثل: **حقول ومصانع وورش** ([١٩٠١]١٩١٢)، **وانتزاع الخبز** ([١٩٠٦]١٩٢٦)، وضع تصورا لمجتمع فوضوى يتكون من تجمع من الجماعات المكتفية ذاتيا بشكل كبير، كما عرض لمشكلات مثل: كيف يمكن احتواء الجريمة والكسل داخل مثل هذا المجتمع.

الفرد

إن كلمة "الفرد" مستخدمة بشكل واسع فى اللغة اليومية، بحيث كثيرا ما يتم إغفال معناها السياسى وما تتضمنه من معانى. فى أكثر معنى بديهى لها، الفرد هو كائن بشرى مفرد. إلا أن المفهوم يفترض أكثر من ذلك. أولا وقبل كل شىء،

يتضمن أن الكائن البشرى المفرد هو كيان مستقل وذو مغزى، ويملك هوية فى حد ذاته. بمعنى آخر، الحديث عن الناس على أنهم أفراد، يفترض أنهم مخلوقات مستقلة ذاتيا، يتصرفون طبقا لخيار شخصى، أكثر منهم كأعضاء فى مجموعة اجتماعية أو كيان جماعى. ثانيا: إن الأفراد ليسوا مستقلين فقط، لكنهم متميزون أيضا، بل ومتفردون. هذا ما يتضمنه، مثلا، مصطلح "الشخصية الفردية"، الذى يشير إلى كل ما هو خاص وأصلى، بشأن كل كائن بشرى. إن النظر إلى المجتمع على أنه تجمع من الأفراد، يعنى بالتالى فهم البشر بمفهوم شخصى، والحكم عليهم طبقا لصفاتهم الخاصة، مثل: الطبع، الشخصية، المواهب، المهارات، وهكذا. فلكل فرد هوية شخصية. ثالثا: لفهم البشر كأفراد يعنى عادة الايمان بالعالمية والعمومية، أى القبول بأن البشر فى كل مكان يتقاسمون بعض المميزات الأساسية. بهذا المعنى، لا يتم تعريف الأفراد بناء على الخلفية الاجتماعية، أو العرق، أو الدين، والجنس أو أى "مصادفة ميلاد" أخرى، لكن يعرفون بما يتقاسمونه مع الناس فى كل مكان: قيمتهم المعنوية، وهويتهم الشخصية، وتفردهم.

إن مفهوم الفرد، هو أحد الأركان الأساسية للثقافة السياسية الغربية. ورغم أن الكلمة فى حد ذاتها استخدمت منذ القرن السابع عشر، فإنها أصبحت الآن مألوفة جدا، بحيث أصبحت تؤخذ بشكل دائم على أنها بديهية. وعلاوة على ذلك، أثار مفهوم الفرد أيضا جدلا فلسفيا وانقسامات أيديولوجية عميقة. فعلى سبيل المثال، ماذا يعنى الإيمان بالفرد، والالتزام بالفردانية[١]؟ هل تستلزم الشخصية الفردية طريقة تفكير سياسى واضحة ومتميزة، أم يمكن استخدامها لدعم مجموعة واسعة من المواقف والسياسات؟ من ناحية أخرى، لا يرى أى مفكر سياسى الفرد كمعتمد على نفسه بالكامل، إذ يعترف الجميع أن العوامل الاجتماعية تساند، إلى درجة معينة،

---

(١) مذهب يقول بأن مصالح الفرد، هى التى يجب أن تكون، أخلاقيا فوق كل اعتبار، وأن جميع القيم والحقوق والواجبات تنبثق من الأفراد.

الفرد وتؤثر عليه. لكن أين يقع التوازن بين الفرد والجماعة، وأين يجب أن يقع؟ أخيرا، ما مدى أهمية الأفراد فى الحياة السياسية؟ هل السياسية، فى الواقع، تشكلها قرارات وأفعال الأفراد المنفصلين، أم أن المجموعات الاجتماعية، التنظيمات والمؤسسات هى فقط التى تهم؟ باختصار، هل يستطيع الفرد أن يصنع فرقا؟

الفردانية

الفردانية لا تتضمن فقط مجرد الاعتقاد بوجود الأفراد؛ لكنها بالأحرى، تشير إلى الاعتقاد فى أولوية الفرد على أية مجموعة اجتماعية أو كيان جماعى، مفترضة أن الفرد مركزى لأى نظرية سياسية، أو تفسير اجتماعى. إلا أن الفردانية ليس ليها طابع سياسى واضح. وعلى الرغم من أنها ارتبطت، فى كثير من الأحيان، بالتراث الليبرالى التقليدى، وأفكار مثل: الحكومة المحدودة، والسوق الحرة، فلقد استخدمت أيضا لتبرير تدخل الحكومة، ومن حين لآخر، اعتنقها الاشتراكيون. على سبيل المثال، يرى بعض المفكرين الفردانية والجماعية كقطبين متناقضين، يمثلان خطوط المعركة التقليدية بين الرأسمالية والاشتراكية، فى حين يعتقد آخرون أن الفردانية والجماعية تتمم إحداهما الأخرى، بل هما متلازمتان ولا يمكن فصلهما: لا يمكن إنجاز أهداف الفرد إلا من خلال عمل جماعى. المشكلة أنه لا يوجد اتفاق حول طبيعة "الفرد". تعكس إذن الأشكال المتنوعة التى تتخذها الفردانية، مدى تنوع وجهات النظر الخاصة بمضمون الطبيعة البشرية.

وتمجد كل المذاهب الفردانية القيمة الجوهرية للفرد، مشددة على الكرامة، والقيمة الشخصية، بل وحتى قداسة كل كائن بشرى. غير أن ما يختلفون حوله، هو كيف يمكن تحقيق هذه الصفات، بأفضل شكل. عبر الليبراليون فى وقت مبكر عن فردانيتهم، فى مذهب الحقوق الطبيعية، التى تؤمن بأن غاية التنظيم الاجتماعى هو

حماية حقوق الفرد غير القابلة للتحويل. ويمكن اعتبار نظرية العقد الاجتماعى، مثلا، على أنها شكل من الفردانية السياسية. إن الحكومة، التى تعتبر أنها نشأت من موافقة المواطنين الأفراد، يقتصر دورها على حماية حقوق هؤلاء الأفراد. لكن إذا دفع بهذا الشكل من الفردانية إلى حدوده المنطقية القصوى، يمكن أن يكون له تداعيات مؤيدة لمذهب حرية الإرادة، بل وتداعيات فوضوية. على سبيل المثال، كان هنرى دافيد ثورو Henry David Thoreau (١٨١٧-١٨٦٢) وبنجامين توكر Benjamin Tucker (١٨٥٤-١٩٣٩)، وهما من منظرى الفردانية الأمريكيين فى القرن التاسع عشر، يعتقدان أنه لا يجب على الفرد أن يضحى بضميره ووعيه من أجل رأى السياسيين، سواء كانوا منتخبين أم لا، وهو موقف ينفى أن الحكومة تستطيع أبدا أن تمارس سلطة شرعية عادلة على الفرد.

إن التراث الفردانى المناهض للدولة ارتبط أيضا إلى حد بعيد بالدفاع عن رأسمالية السوق. مثل هذا النوع من الفردانية عادة ما يعتمد على افتراض أن البشر بشكل فردى، لديهم اعتماد على الذات وحرص على المصلحة الشخصية. وسمى سى.بى.ماكفيرسون C.B Macpherson (١٩٧٣) ذلك بـــ"فردانية امتلاكية"، ولقد عرفها بأنها: "تصور للفرد على أنه أساسا المالك لشخصه أو قدراته الخاصة، ولا يدين بشىء للمجتمع فيما يتعلق بها". وإذا كان الأفراد أساسا أنانيين، ويضعون مصالحهم الخاصة قبل مصالح أقرانهم من البشر أو المجتمع، فإن الفردانية الاقتصادية ترتبط بشكل واضح بحق الملكية الخاصة، وحرية اكتساب الملكية، واستخدامها والتصرف فيها كيفما يختار الفرد. ووفقا لذلك، أصبحت الفردانية، فى بريطانيا والولايات المتحدة بشكل خاص، بند إيمان بالنسبة لمن يبجلون رأسمالية "دعه يعمل". إن القوانين التى تنظم الحياة الاقتصادية والاجتماعية ــ بوضع شروط مستويات الأجور، وطول يوم العمل، والتدخل بشأن ظروف العمل أو الأرباح والمعاشات ــ هى من وجهة النظر تلك: تهديد للفردانية.

غير أن مضامين مختلفة تماما استنتجت أحيانا من مذهب الفردانية. إن الليبراليين الحديثين، مثلا: مثل تى.إتش.جرين T.H. Green (راجع ص) وإل.تى.هوبهاوس (L.T Hobhouse 1864–١٩٢٩) استخدما الفردانية لبناء حجج لصالح الإنعاش الاجتماعى وتدخل الدولة. إنهم لا يرون أن الفرد مهتم بمصالحه الشخصية بشكل ضيق، بل هو مسؤول اجتماعيا، وقادر على الاهتمام الغيرى بأقرانه من البشر. وكان هدفهم الرئيسى ما أسماه جون ستيوارت مل: "الشخصية الفردية"، وقدرة كل فرد على إنجاز المراد، وتحقيق أية إمكانية قد يملكها أو تملكها. وبالتالى، تحولت الفردانية من مذهب للطمع الفردى، إلى فلسفة للتطور الذاتى الفردى؛ لقد تراجعت الفردانية الأنانية لتحل محلها الفردانية التطورية. ونتيجة لذلك، كان الليبراليون الحديثون مستعدين لدعم عمل الحكومة المصمم لتعزيز تكافؤ الفرص، وحماية الأفراد من الشرور الاجتماعية التى تفسد حياتهم، مثل: البطالة، والفقر، والجهل. لقد اعتنق بعض المفكرين الاشتراكيين مفهوم الفردانية للسبب نفسه. إذا كان البشر اجتماعيين وبالطبيعة، كما يؤكد الاشتراكيين، فإن الفردانية لا تتخذ موقفا لصالح نزعة التملك والمصلحة الشخصية، لكن من أجل التعاون الأخوى، وربما، الحياة الكوميونية. لذلك استطاع الاشتراكى الفرنسى جان جور Jean Jaures(1859-1914) أن يعلن: "إن الاشتراكية هى الاكتمال المنطقى للفردانية". لقد حاول مفكرو "الطريق الثالث" فى العصر الحديث، مثل أنطونى جيدنAnthony Giddens (١٩٩٤)، مصالحة مماثلة باعتناق فكرة الفردانية "الجديدة"، التى تشدد على أن الأفراد المستقلين ذاتيا يعملون ضمن محيط من الاعتماد المتبادل والتبادلية.

الليبرالية

نتجت الأفكار الليبرالية من انهيار الإقطاع فى أوروبا، ونمو مجتمع سوق رأسمالية، بدلا منه. كانت الليبرالية فى شكلها المبكر عقيدة سياسية، هاجمت الحكم المطلق (راجع ص٢٨١)، والامتيازات الإقطاعية، ومطالبة بدلا من ذلك بحكومة دستورية، ثم بعد ذلك بحكومة تمثيلية. وبحلول القرن التاسع عشر، تطورت عقيدة ليبرالية سياسية مجدت فضائل سياسة عدم التدخل[١] الرأسمالية، وأدانت كل أشكال التدخل الاقتصادى والاجتماعى. وأصبح ذلك حجر زاوية ليبرالية القرن التاسع عشر، أو الليبرالية التقليدية. إلا أن منذ السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر، وحتى الآن، نشأ شكل من الليبرالية الاجتماعية، نظر بطريقة أكثر إيجابية، إلى إصلاح الرعاية الاجتماعية والإدارة الاقتصادية. وأصبح ذلك هو الموضوع المميز لليبرالية القرن العشرين، أو الليبرالية الحديثة.

لقد تميز الفكر الليبرالى بالالتزام بالفردانية، أى الإيمان بالأهمية العليا للفرد البشرى، مما يقتضى دعما قويا للحرية الفردية. ومن وجهة نظر ليبرالية، الأفراد مخلوقات عقلانية مخولة لأكبر قدر من الحرية، التى تتسق مع حرية مماثلة للمواطنين الآخرين. وقد تميزت الليبرالية التقليدية بالإيمان بدولة "الحد الأدنى"، التى تتحدد وظيفتها بالحفاظ على النظام الداخلى والأمن الشخصى. ويؤكد الليبراليون التقليديون، أن البشر هم أساسا أنانيون ويتمتعون بدرجة كبيرة من الاكتفاء الذاتى؛ ويجب أن يكون الناس

---

(١) مبدأ يعارض التدخل الحكومى فى الشؤون الاقتصادية إلا بمقدار ما يكون ذلك التدخل ضروريا لصيانة الأمن وحقوق الملكية الشخصية. (المترجم)

مسؤولين، بقدر الإمكان، عن حياتهم وظروفهم. ونتيجة لذلك، يسعى الليبراليون إلى خلق مجتمع يكون الحكم فيه للجدارة، حيث يتم توزيع المكافآت طبقا لموهبة الفرد وعمله الشاق. وكعقيدة اقتصادية، تمجد الليبرالية التقليدية، مزايا السوق ذاتية التنظيم، حيث يكون تدخل الحكومة غير ضرورى ومضرا فى آن. إن بعض نظريات الحقوق الطبيعية ومذهب المنفعة (راجع ص ٦٠٦) تعبر عن أفكار الليبرالية التقليدية، وتضع حجر زاوية للتقاليد السياسية المؤمنة بمذهب حرية الإرادة (راجع ص ٥٧٠).

إلا أن الليبرالية الحديثة، تظهر موقفا أكثر تعاطفا تجاه الدولة. وقد نتج هذا التحول من إدراك أن الرأسمالية الصناعية، قد ولدت فحسب أشكالا جديدة من الظلم، وتركت جماهير الشعب عرضة لتقلبات السوق. وقدمت هذه الرؤية الأساس لليبرالية الاجتماعية أو ليبرالية الرعاية الاجتماعية، التى تميزت بالاعتراف بأن تدخل الدولة، يمكن أن يوسع مدى الحرية، بحماية الأفراد من الشرور الاجتماعية التى تفسد وجودهم. لقد وفر تطور رؤية "إيجابية" للحرية الأساس النظرى للتحول من الليبرالية التقليدية إلى الليبرالية الحديثة. فبينما فهم الليبراليون التقليديون الحرية من منظور "سلبى"، أى على أنه غياب القيود الخارجية التى تفرض على الفرد، فإن الليبراليين المحدثين، ربطوا الحرية بالتطور الشخصى والتحقق الذاتى. وقد خلق ذلك تداخلا واضحا بين الليبرالية الحديثة، والديمقراطية الاجتماعية (راجع ص ٥٢٠).

بلا شك، تمثل الليبرالية أهم عنصر فى التقاليد السياسية الغربية. وفى الواقع، ماثل البعض بين الليبرالية والحضارة الغربية بشكل عام. وإن إحدى تداعيات ذلك، هى أن الليبرالية لا تكافح من أجل فرض أى تصور معين للحياة الجيدة، لكنها تكافح من أجل إقامة ظروف يستطيع من خلالها الأفراد

والمجموعات مواصلة الحياة الجيدة، كما يحدد معالمها كل واحد. إن فضيلة الليبرالية الكبرى هي التزامها الذي لا يلين بالحرية الفردية، والنقاش المنطقي والتسامح. غير أن الانتقادات الموجهة إلى الليبرالية جاءت من اتجاهات متنوعة. لقد انتقد الماركسيون الالتزام الليبرالي بالحقوق المدنية، والمساواة السياسية، لأنه تجاهل واقع عدم مساواة القوة الطبقية؛ كما أكدت حركة تحرير المرأة (راجع ص١١٥) أن الفردانية تتبنى على أسس المعايير الذكورية، التي تجعل عدم المساواة الجنسية مشروعة؛ وأدان أنصار مذهب الجماعاتية (راجع ص٧٠) الليبرالية، لتصويرها الذات على أنها لا اجتماعية ولا ثقافية, ولفشلها في تقديم أساس أخلاقي لنظام اجتماعي وللعمل الجماعي.

شخصيات رئيسية

جون لوك John Locke (راجع ص٤٥٤). لقد ناصر لوك الفكرة الليبرالية الأساسية، القائلة أن الحكومة تنشأ من موافقة المحكومين، والتي تعرضها بإيجاز نظرية العقد الاجتماعي. وتهدف الحكومة، طبقا لهذه الرؤية، إلى حماية الحقوق الطبيعية للفرد (وهي بالنسبة للوك، حق الحياة والحرية والملكية)، لكن عندما تنتهك الحكومة شروط هذا العقد، فإن شرعيتها تتبخر ويكون من حق الشعب التمرد. لقد وضعت ليبرالية لوك الأساس للحكومة المحدودة، والتمثيل والتمسك بالمبادئ الدستورية، وأثرت بشكل كبير في الثورة الأمريكية.

جون ستيوارت مل John Stuart Mill (راجع ص٤٣٦). ترتكز أهمية ليبرالية مل بشكل كبير على بناء نظريته الليبرالية، التي تعتمد بشكل قوي على فضائل الحرية، في تناقض مع الأفكار السابقة مثل: الحقوق

الطبيعية والمذهب النفعى. إن تصوره "للإنسان كمخلوق تقدمى"، قاده إلى التراجع عن سياسة التدخل الحكومى فى الشؤون الاقتصادية، لكن ذلك شجعه لتطوير مفهوم الشخصية الفردية، التى تؤكد على إمكانيات التطور البشرى، وتقدم أساسا مهما للفكر الليبرالى الحديث.

توماس هيل جرين Thomas Hill Green (١٨٣٦- ١٨٨٢) فيلسوف بريطانى ومنظر اجتماعى، ألقى الضوء على محدودية العقائد الليبرالية المبكرة، وخاصة سياسة عدم التدخل فى الشؤون الاقتصادية. كما أكد، اعتمادا على كانط (راجع ص٢٠٥) وهيجل (راجع ص١١٠)، على محدودية عقيدة "الحرية السلبية"، وطور دفاعا طليعيا عن "الحرية الإيجابية"، ساعد الليبرالية على الوصول إلى توفيق مع مذهب الرعاية الاجتماعية ودولة الرفاهة والعدالة الاجتماعية. وكان لجرين تأثير مهم على تطور "الليبرالية الجديدة" فى بريطانيا. وتتضمن أعماله الرئيسية: **محاضرات عن مبادئ الالتزام السياسى** (١٨٧٩-١٨٨٠) **ومقدمة نقدية لعلم الأخلاق** (١٨٨٣).

إسحق برلين Isaiah Berlin (راجع ص٤٤٣) طور شكلا من الليبرالية التعددية، التى ترتكز على اعتقاد مناهض للنزعة الكمالية يقضى بأن صراعات القيمة هى عنصر جوهرى فى الحياة البشرية، وتتعذر إزالته، وبالتالى، يجب أن تحاول الترتيبات السياسية تأمين أكبر مدى يتيح للناس متابعة أهدافهم المختلفة. لقد أيد برلين الحرية "السلبية" على حساب الحرية "الإيجابية"، على أساس أن الأخيرة لها تداعيات أحادية وفاشية.

جون راولز John Rawls (راجع ص٥٠٤). كان راولز أهم فيلسوف ليبرالى فى النصف الثانى من القرن العشرين. إن نظريته: "العدل كإنصاف"

لا تدين فقط التمييز العرقى والجنسى والدينى، لكنها ترفض أيضا أشكال كثيرة من عدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية. وكان لشكل الليبرالية الذى يدعو للمساواة الذى قدمه راولز تأثيرٌ عميقٌ على الفلسفة السياسية بشكل عام، وقدم إسهاما كبيرا للتقاليد السياسية، لكل من الليبرالية الحديثة والديمقراطية الاجتماعية.

قراءات أخرى

Arblaster, A. *The Rise and Decline of Western Liberalism.* Oxford: Basil Blackwell, 1984.

Gray ,J. *Liberalism*, 2nd edn. Milton Keynes: Open University Press, 1995.

Rosenblum, N. (ed.) *Liberalism and the Moral Life*. New York: Cambridge University Press, 1990.

لكن الفردانية ليست مهمة فقط كمبدأ معيارى، لقد استخدمت بشكل واسع كأداة منهجية. بمعنى آخر، لقد بنيت النظريات الاجتماعية أو السياسية على أساس نموذج مسبق الإعداد للفرد البشرى، آخذا فى الحسبان كل الاحتياجات، والدوافع، والطموحات، إلخ، التى يعتقد أن الفرد يملكها. ولقد استخدمت مثل هذه "الفردانية المنهجية" فى القرن السابع عشر لبناء نظريات العقد الاجتماعى، وأصبحت فى القرن العشرين الأساس لنماذج الخيار العقلانى لعلم السياسية. إن المنهج الفردانى يؤيد النظريات الاقتصادية الكلاسيكية والكلاسيكية المحدثة، ولقد دافع فى الفترة الحديثة عن هذا المنهج كتاب مثل: هايك Hayek (راجع ص٥٧٣). فى كل حالة، استنتجت الخلاصات من افتراضات بشأن طبيعة بشرية "ثابتة" أو "مفترضة"، مؤكدة عادة على القدرة على السلوك المهتم بالمصلحة الشخصية بشكل عقلانى. غير أن العائق أمام أى شكل للفردانية المنهجية أنها لا اجتماعية ولا تاريخية.، أى لا تأخذ العوامل الاجتماعية والتاريخية فى الاعتبار. لقد تجاهل الفردانيون، ببناء

نظريات سياسية على أساس نموذج موضوع مسبقا للطبيعة البشرية، حقيقة أن السلوك البشرى يختلف من مجتمع لآخر، ومن مرحلة تاريخية إلى مرحلة تالية. وإذا كانت العوامل التاريخية والاجتماعية تشكل مضمون الطبيعة البشرية، كما يفترض أنصار نظريات التربية، فإن الفرد البشرى يحب النظر إليه كنتاج للمجتمع، وليس العكس.

الفرد والجماعة

غير أن مساندة الفردانية لم تكن عامة. لقد انقسم التفكير السياسى بعمق، حول العلاقة بين الفرد والجماعة: هل يجب تشجيع الفرد على أن يكون مستقلا ومعتمدا على نفسه، أم أن ذلك سيجعل التضامن الاجتماعى مستحيلا، ويترك الأفراد معزولين وغير آمنين؟ أنصار الموقف الأول يؤيدون بشكل عادى تراثا معينا للفردانية الأنجلو-أمريكية، وصفها الرئيس الأمريكى هربرت هوفر Herbert Hoover بأنها "فردانية فظة"، ويمكن اعتبار هذا التراث شكلا متطرفا من الفردانية، يرجع جذورها إلى الليبرالية التقليدية. فهى ترى أن الفرد منفصل تماما تقريبا عن المجتمع، وبالتالى فإنها تقلل من أهمية الجماعة أو تخفض من منزلتها، وتعتمد على اعتقاد، أن الأفراد لا يملكون فقط القدرة على الاعتماد على النفس والعمل الشاق، لكن أن الجهد الفردى هو أيضا مصدر التطور الشخصى والأخلاقى. فالأمر ليس أن **يستطيع** فقط الأفراد أن يعتنوا بأنفسهم، لكن **يجب** أن يقوموا بذلك.

إن المرجع فى هذا التراث الفردانى، هو كتاب صمويل سمايل Samuel Smile: **المساعدة الذاتية** ([١٨٥٩] ١٩٨٦)، الذى ينادى بـــ "أن روح المساعدة الذاتية هى جذور كل نمو أصيل فى الفرد". لقد مجد سمايل (١٨١٢-١٩٠٤) الفضائل الفيكتورية الخاصة بالعمل، والانكباب، والمثابرة، التى يعززها اعتقاد بأن

"النشاط والقوة يحققان أكثر من النبوغ". وبينما تشجع المساعدة الذاتية التطور الذهنى والأخلاقى للفرد، ومن خلال تعزيز روح المغامرة والعمل تستفيد الأمة كلها، فإن "المساعدة من الخارج"، التى يعنى بها سمايل: الرعاية الاجتماعية، تضعف الفرد بنزع الحافز للعمل، أو حتى الحاجة إليه. لقد وجدت مثل هذه الأفكار أعلى تعبير عنها فى الداروينية الاجتماعية لهربرت سبنسر Herbert Spencer وأتباعه. بالنسبة لهم، للفردانية أساس بيولوجى فى شكل صراع للبقاء بين كل الأفراد. إن هؤلاء الأفراد المهيؤون بواسطة الطبيعة للبقاء على قيد الحياة يجب أن ينجحوا، وعلى الضعيف والكسول أن يجلسا بجوار الحائط.

كان لمثل هذه الأفكار تأثيرٌ كبيرٌ على تفكير **اليمين الجديد**، خاصة على موقفه تجاه دولة الرفاهة[1]. إن اليمين الجديد الذى تقدم بشكل صارخ فى الثمانينيات من القرن العشرين، خاصة من خلال الريجانية فى الولايات المتحدة والتاتشرية فى بريطانيا، هاجم "ثقافة الاتكال"، التى من المفترض أن دعم نظام الرعاية الاجتماعية الفائق الكرم، قد خلقها. لقد تحول الفقير والعاطل والمحروم إلى "مدمنى الخدمة الاجتماعية"، وقد سلبت منهم الرغبة فى العمل وحرموا من الكرامة واحترام الذات. من هذا المنظور، يكون الحل هو إحداث انتقال من المسؤولية الاجتماعية إلى المسؤولية الفردية، مشجعا الناس على "الوقوف على أقدامهم الذاتية". ولقد انعكس ذلك منذ الثمانينيات من القرن العشرين فى إعادة تشكيل نظم الإعانات، من خلال، مثلا: خفض مستويات الإعانات، وهو ما يمثل تأكيدا أكبر على نظام استطلاع الموارد[2]، بدلا من الإعانات العامة، ومحاولات لجعل تلقى الإعانات مشروطًا بالرغبة فى مباشرة تدريب، أو الانخراط فى العمل. غير أن

---

(١) نظام اجتماعى تكون الدولة بموجبه، مسؤولة عن رفاهة مواطنيها الفردية والاجتماعية. (المترجم)

(٢) تحقيق رسمى حول شخص يتلقى إعانة مخصصة للعاطلين عن العمل. (المترجم)

انتقادات مثل هذه السياسات، تشير إلى أنه طالما يستمر الحرمان وغياب العدالة الاجتماعية، فمن الصعب تصور كيف يمكن اعتبار الأفراد مسؤولين بالكامل عن ظروفهم الخاصة. إن هذا الخط فى النقاش ينقل الاهتمام بعيدا عن الفرد ويوجهه نحو الجماعة.

إن مجموعة كبيرة من المفكرين ـ اشتراكيين، ومحافظين، وقوميين، وبشكل لافت للنظر، فاشيين ـ وصفوا أنفسهم بأنهم ضد النزعة الفردانية. فى أغلب الحالات، اعتمد الاتجاه المناهض للفردانية، على الالتزام بأهمية الجماعة، والاعتقاد بأن المساعدة الذاتية والمسؤولية الفردية تهدد التضامن الاجتماعى. قد تشير "الجماعة"، بشكل فضفاض جدا، إلى مجموعة من الناس فى موقع معين، كما عندما يوصف سكان بلدة، أو مدينة، أو أمة معينة بالجماعة. غير أن فى الفكر الاجتماعى والسياسى يكون لهذا المصطلح عادة تداعيات أعمق، حيث يفترض: مجموعة اجتماعية، الجيران، البلدة، المنطقة، مجموعة عمال أو غير ذلك، بحيث تكون الروابط داخلها قوية وهى تمثل هوية جماعية. وبالتالى تتميز الجماعة الحقيقية بروابط الرفقاء، وروابط إخلاص وواجب. وبهذا المعنى، تشير الجماعة إلى جذور اجتماعية للهوية الفردية.

إن منظرى الجماعاتية من بين المنتقدين المعاصرين للفردانية الليبرالية، حيث يؤكدون على أهمية المصالح المشتركة والجماعية. بالنسبة لوجهة نظرهم، ليس هناك ما يسمى "مرهونة لذاتى"؛ فالذات دائما ما تتكون من خلال الجماعة. ولا يدعو للدهشة أن يدافع الاشتراكيون أيضا عن قضية الجماعة، إذ يرون فيها وسائل لتقوية المسؤولية الاجتماعية وتسخير الطاقات الجماعية. ولذلك رفض الاشتراكيون، فى أغلب الأحيان، الفردانية؛ خاصة عندما ترتبط ارتباطا وثيقا بالمصلحة الذاتية والاعتماد على النفس. على الرغم من أن الديمقراطيين الاجتماعيين المحدثين يعترفون بأهمية المشروع

الفردى ومنافسة السوق، فإنهم يسعون إلى تحقيق التوازن بين ذلك والتعاون والغيرية التى لا يمكن أن تنشأ إلا من خلال حس الجماعة فقط. كما يمكن أن ينظر العديد من منظرى المحافظين بتشكك إلى الفردانية. إن الفردانية المفرطة، من وجهة نظرهم، مدمرة للنسيج الاجتماعى. إن الأفراد مخلوقات جبانة وغير آمنة، تسعى إلى التجذر والاستقرار، وهو ما تستطيع الجماعة وحدها أن توفره. إذا كانت الفردانية تدعو إلى فلسفة "كل واحد من أجل نفسه"، فإن ذلك يؤدى ببساطة إلى "المذهب الذرى"، حيث ينتج مجتمعٌ من الأفراد المعزولين المفتقدين لأى حصانة. ولقد شجع ذلك، مثلا، المحافظين الجدد من أمثال: إرفينج كريستول Irwing Kristol (راجع ص٢٤٢) فى الولايات المتحدة وروجر سكروتون Roger Scruton فى بريطانيا على أن يبتعدوا عن الحماس الزائد لليمين الجديد الليبرالى للسوق الحرة.

إن المفاهيم الاشتراكية والمحافظة للجماعة، تأثرت فى عدة نقاط بعلم الاجتماع النظرى. لقد ميز علماء الاجتماع بين أشكال حياة الجماعة، التى تتطور داخل مجتمعات تقليدية أو ريفية، وتلك الموجودة فى المجتمعات الحضرية الحديثة. وتعتبر أكثر نظرية من هذا النوع تأثيرا، هى تلك التى طورها عالم الاجتماع الألمانى فرديناند تونيز Ferdinand Tönnies (١٨٥٥-١٩٣٩)، الذى ميز بين ما أسماه الجماعة (Gemeinschaft)، والاتحاد أو الجمعية (GeselleSchaft). افترض تونيز أن علاقات الجماعة، الموجودة كشكل نموذجى فى المجتمعات الريفية، تعتمد على روابطٍ قوية من العاطفة الطبيعية والاحترام المتبادل. لكن هذا المعنى التقليدى "للجماعة" قد هدده انتشار التصنيع والتحضر، اللذين شجعا على نمو الأنانية والتنافس. أما علاقات الاتحاد أو الجمعية التى تنمو فى المجتمعات الحضرية، فهى، على النقيض، اصطناعية وتعاقدية؛ وهى تعكس الرغبة فى المكسب الشخصى أكثر من أى إخلاص اجتماعى له معنى. كما ساهم عالم الاجتماع الفرنسى إميل دوركهايم Emile Durkheim (١٨٥٨-١٩١٧) فى فهم الجماعة،

وذلك بتطوير مفهوم ضعف المعايير السلوكية للمجتمع أو غيابها، للإشارة إلى حالة يكون فيها الإطار الاجتماعى لمجموعة المبادئ والمعايير قد دمر بالكامل. فى كتابه: انتحار ([١٨٩٧] ١٩٥١)، يحاول دوركهايم أن يبرهن أنه طالما أن الرغبات البشرية لا محدودة، فإن انهيار الجماعة، وإضعاف المعايير الاجتماعية والأخلاقية، التى على أساسها تكون أشكال معينة من السلوك مقبولة وأخرى غير مقبولة، فإن ذلك يؤدى على الأرجح إلى تعاسة أكبر، وفى نهاية الأمر إلى حالات انتحار أكثر. ويعتبر، مجددا، أن الجماعة هى الأساس للاستقرار الاجتماعى والسعادة الفردية وليس الفردانية.

من ناحية أخرى، من الواضح أن التأكيد على الجماعة بدلا من الفرد، قد ينجم أيضا عنه أخطار؛ خاصة، أنه يمكن أن يؤدى إلى انتهاك لحقوق الفرد وحرياته باسم الجماعة، أو هيئة جماعية. لقد ثبت ذلك بشكل تقريبى من خلال تجربة الحكم الفاشى. إن الفاشية هى النقيض للفردانية من عدة جهات: فى شكلها الألمانى تعلن الفاشية أن الأهمية القصوى "للجماعة القومية"، وتهدف إلى تذويب الشخصية الفردية، بل والوجود الشخصى، داخل الكل الاجتماعى. هذا الهدف المميز للفاشية، عبر عنه الشعار النازى: "القوة من خلال الوحدة". إن الطريقة التى استخدمت لتحقيق هذه الغاية فى ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية كان الرعب الشمولى[١]: دولة بوليسية تستخدم القمع، والاضطهاد والوحشية المنتشرة. ورغم أن المفهوم الفاشى للجماعة هو أكثر من مجرد تشويه مضحك للفكرة الاشتراكية للتعاون الطوعى، فإن أنصار الفردانية المتطرفين حذروا أحيانا، من أن أى تأكيد على الجماعة يتضمن ما هو قمعى، نظرا لأنه يهدد بالتقليل من أهمية الفرد.

---

(١) نظام سياسى مبنى على إخضاع الفرد للدولة، وعلى السيطرة الصارمة على جميع مظاهر حياة الأمة وطاقاتها المنتجة (المترجم).

الجماعاتية

إن جذور مذهب الجماعاتية، تعود إلى مفكرى الاشتراكية الطوبانية للقرن التاسع عشر، من أمثال: روبرت أوين، وبيتر كروبوتكين. فى الواقع، يمكن رصد الاهتمام بالجماعة كموضوع ثابت فى الفكر السياسى الحديث، وتم التعبير عنه بشكل متنوع، فى التأكيد الاشتراكى على الأخوة والتعاون، والإيمان الماركسى (راجع ص١٤٩) بمجتمع شيوعى بلا طبقات، ووجهة النظر المحافظة (راجع ص٢٣٨) للمجتمع ككل عضوى، متماسك معا بالالتزامات المتبادلة، وحتى فى الالتزام الفاشى بالجماعة القومية التى لا تتجزأ. غير أن الجماعاتية كمدرسة فكرية، معبرة عن فلسفة سياسية خاصة بها، ظهرت فقط فى عقدى الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين. لقد تطورت بوجه خاص كنقد لليبرالية، حيث أكدت على الضرر الحادث للثقافة العامة للمجتمعات الليبرالية، بتأكيدها على الحقوق الفردية والحريات، على حساب احتياجات الجماعة. ونتج عن ذلك ما سمى: الجدل الليبرالى – الجماعاتى. ولقد تم أحيانا تحديد شكلين للجماعاتية، شكل "عالى" وشكل "منخفض": الشكل الأول شارك بجهد رئيسى فى الجدل الفلسفى، بينما الأخير، الذى يعد أميتاى إتزيونى Amitai Etzioni أشهر شخصياته، اهتم أكثر بقضايا السياسية العامة.

ومن منظور الجماعاتية، فإن عيب الليبرالية المركزى هو رؤيتها للفرد، على أنه مخلوق لا اجتماعى وذرى ومتنافر، و"مرهون لذاته". إن مثل هذه الرؤية واضحة فى فرضية المذهب النفعى (راجع ص٦٠٦) التى تعتبر البشر مخلوقات أنانية بشكل عقلانى. وعلى النقيض، تشدد الجماعاتية

على أن الذات جزء لا يتجزأ من الجماعة، بمعنى أن كل فرد هو نوع من التجسيد للمجتمع الذى شكل رغباته، وقيمه وأهدافه. إن ذلك لا يلفت النظر فقط، إلى عملية المشاركة مع الجماعة وإقامة علاقات شخصية مع الآخرين، إنما أيضا إلى الاستحالة الخاصة بالمفاهيم، لفصل التجارب الفردية ومعتقدات الأفراد، عن السياق الاجتماعى، الذى يحدد لها المعنى. ولموقف الجماعاتية تداعيات خاصة بالنسبة لفهمنا للعدل. إن النظريات الليبرالية الخاصة بالعدل، تميل إلى أن تركز على فرضيات عن الاختيار الشخصى والسلوك الفردى، الذى يؤكد أنصار الجماعاتية، بأنه لا معنى له، لأنه ينطبق على شخص تحررت روحه من جسده. وبالتالى، على النظريات العالمية الشاملة للعدل، أن تتخلى عن فكرة العالمية والشمولية، وتتحول إلى نظريات للعدل محلية وخاصة تماما، وهو موقف مماثل لما قدمته نظريات ما بعد الحداثة (راجع ص٢٢).

ويؤكد أنصار الجماعاتية أن هدفهم هو تعديل عدم التوازن فى المجتمع الحديث والفكر السياسى، حيث سمح للأفراد غير المقيدين بالواجب الاجتماعى والمسؤولية الأخلاقية، بل وشجعوا على ألا يأخذوا فى الاعتبار سوى مصالحهم وحقوقهم الخاصة فقط. وفى هذا الفراغ الأخلاقى، يتفكك المجتمع حرفيا. إن مشروع الجماعاتية يحاول، إذن، أن يستعيد للمجتمع صوته الأخلاقى، وبناء "سياسة الصالح العام"، فى ظل تراث يمكن إرجاعه إلى أرسطو (راجع ص١٢٨). إلا أن منتقدى الجماعاتية يدعون أن لها تداعيات محافظة وفاشية. إن للجماعاتية نزعة محافظة؛ حيث إنها تمثل الدفاع عن الهياكل الاجتماعية والقواعد والمبادئ الأخلاقية القائمة. لقد انتقدت الحركات النسائية الداعية للمساواة، مثلا، الجماعاتية لمحاولتها دعم الأدوار

التقليدية للجنسين، تحت قناع حماية الأسرة. وتنبع السمة الفاشية للجماعاتية، من نزوعها للتأكيد على واجبات ومسؤوليات الفرد، أكثر من حقوقه واستحقاقاته.

شخصيات رئيسية

ألاسداير ماكلنتير Alasdair MacIntyre (١٩٢٩-) فيلسوف أخلاقى، ولد فى أسكتلندا. طور فلسفة جماعاتية تنتمى للكلاسيكية الجديدة ومعادية لليبرالية. من وجهة نظره، تدعو الليبرالية إلى نسبية أخلاقية، ومن ثم فهى عاجزة عن توفير أسس أخلاقية للنظام الاجتماعى. ويؤكد ماكلنتير أن مفاهيم العدل والفضيلة هى مفاهيم خاصة بتراث فكرى معين، وقد طور نموذجًا للحياة الطيبة ترجع جذورها إلى تراث أرسطو، والتقاليد المسيحية للقديس أوغسطين (راجع ص١٦٤) والقديس توما الأكوينى (راجع ص٢٧٠). وتتضمن أعمال ماكلنتير الرئيسية: **ما بعد الفضيلة** (١٩٨١)، **وعدل من؟ وأية عقلانية؟** (١٩٨٨)، **وثلاث نسخ متنافسة للتحقيق الأخلاقى** (١٩٩٠).

مايكل والزر Michael Walzer (١٩٣٥-) منظر سياسى أمريكى طور شكلا من الليبرالية التعددية، والجماعية، أى الاتجاه الذى يؤمن بالجماعة كأساس للنظام السياسى. ويرفض الطرح الخاص بنظرية عامة وشاملة للعدل، على أنه طرح مضلل، وأيد بدلا من ذلك مبدأ: "المساواة المركبة"، الذى يتعين طبقا له تطبيق قواعد مختلفة لتوزيع السلع الاجتماعية المختلفة، وبذلك تقام "مجالات" منفصلة من العدل؛ لكنه أظهر، مع ذلك، تعاطفا مع شكل من الاشتراكية الديمقراطية. تتضمن أعمال والزر الرئيسية: **مجالات للعدل** (١٩٨٣)، **والتفسير والنقد الاجتماعى** (١٩٨٧).

مايكل سندل Michael Sandel (١٩٥٣-) منظر سياسى أمريكى. انتقد بشراسة الفردانية، ومفهوم "المرهون لذاته". وأيد مفاهيم الحياة الأخلاقية والاجتماعية التى تكون جزءا لا يتجزأ من جماعات متميزة، وأكد أن الاختيار الفردى والهوية تشكلها "الروابط الأخلاقية" للجماعة. إن عدم جعل الفرد جزءا أصيلا من الجماعة يعنى أن الديمقراطية قد لا تستمر، ودعم "المذهب الجمهورى المدنى" (راجع ص٣٥٠)، الذى يربطه بالتراث السياسى الأمريكى. وتتضمن أكثر أعمال ساندل تأثيرا: **الليبرالية وحدود العدل** (١٩٨٢)، و**السخط الخاص بالديمقراطية** (١٩٩٦).

قراءات أخرى

Avineri, S. And **De-shalit, A.** (eds) *Communitarianism and Individualism.* Oxford University Press, 1992.

Miller, F. D. and **Paul, J.** (eds) *The Communitarian Challenge to Liberalism.* Cambridge university Press, 1996.

Tam, H. *Communitarianism: A New Agenda for Politics and Citizenship.* Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1998.

الفرد فى السياسية

شغلت الأسئلة عن دور الفرد فى التاريخ أجيالا من الفلاسفة والمفكرين. ومن الواضح، أن مثل هذه الأسئلة لا تقل أهمية بالنسبة لدراسة السياسية. هل يتعين على التحليل السياسى أن يركز على تطلعات، ومعتقدات وأفعال الأفراد القياديين، أم يجب بالأحرى أن يدرس "القوى الموضوعية" التى تشكل السلوك الفردى؟ بداية، هناك تناولان مختلفان أساسا لهذه المسألة يمكن استبعادهما: التناول

الأول يرى السياسية من منظور شخصي بالكامل، ويعتقد أن التاريخ يصنعه أفراد من البشر يفرضون، في الواقع، إرادتهم على العملية السياسية. ومثل هذا التناول يكون جليا في التشديد على "الرجال العظام" وأعمالهم. انطلاقا من وجهة النظر هذه، تختصر سياسة الولايات المتحدة في الإسهام الشخصي لرؤساء مثل: روزفلت، وكنيدي، أو ريجان، وبوش، بينما السياسية في بريطانيا يجب أن تفهم من خلال أعمال رؤساء الوزارة مثل: تشرشل، وويلسون، وتاتشر، وبلير... إلخ. لقد أدى هذا التناول للسياسة في شكله المتطرف إلى "مبدأ الزعامة" الفاشي. إن الفاشيين، الذين تأثروا بفكرة فردريك نيتشه عن: "السوبرمان" أو الإنسان الأمثل، لتصوير الزعماء مثل: موسوليني، وهتلر على أنهما أشخاص موهوبين بشكل أسمى، قادرون تماما، وعالمون بكل شيء.

فردريك نيتشه (١٩٠٠ـ ١٨٤٤)

فيلسوف ألماني، كان أستاذا للغة اليونانية وهو في سن الخامسة والعشرين. ترك دراسة اللاهوت من أجل دراسة فقه اللغة، وحاول متأثرا بأفكار شوبنهاور (١٨٦٠ – ١٧٨٨)، أن يطور نقدا للفكر الديني والفلسفي التقليدي. إن تدهور صحته وتنامي حالة الجنون بعد عام ١٨٨٩ وضعه تحت سيطرة أخته إليزابيث، التي نشرت كتاباته وحرفتها.

شدد عمل نيتشه المركب والطموح على أهمية الإرادة، خاصة "إرادة القوة"، واستبق الوجودية الحديثة في تأكيده على أن الناس يخلقون عوالمهم الخاصة بهم ويصنعون قيمهم الخاصة. في كتابه الأول: **مولد مأساة** (١٨٧٢)، دافع نيتشه عن أن الحضارة اليونانية بلغت أوجها قبل سقراط، وكانت مجسدة في أوضح صورة لها في فنونها. وفي كتابه: **هكذا تحدث**

زراديشت (١٨٨٣- ١٨٨٥) طور مفهوم "السوبرمان" أو الإنسان الأمثل. وهى فكرة حرفها الفاشيون كثيرا فى القرن العشرين، لكن نيتشه كان قد استخدم هذا المفهوم، للإشارة إلى شخص قادر على إنتاج قيمه الخاصة به، وأن يعيش خارج قيود المبادئ الأخلاقية. وفى أعمال مثل: **فيما وراء الخير والشر** (١٨٨٦)، **وعن أصل السلوك الأخلاقى** (١٨٨٧)، شن هجوما شرسا على المسيحية والأيديولوجيات النابعة منها، بما فى ذلك الليبرالية والاشتراكية، محاولا أن يبرهن أنهم يشجعون ويعززون مبادئ أخلاقية للعبيد، مقابل المبادئ الأخلاقية للأسياد التى يدعو لها العالم التقليدى. ولخص هذه الرؤية فى الإعلان الذى أطلقة: " لقد مات الرب".

غير أن رؤية السياسية حصريا طبقا للزعامة والشخصية، تعنى تجاهل ثروة العوامل الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والتاريخية، التى تساعد بدون شك على تشكيل التطورات السياسية. بالإضافة، إلى أن ذلك ينطوى، على أن الفرد يأتى إلى العالم جاهز التشكيل، لا يدين بشىء للمجتمع بالنسبة لمواهبه، أو صفاته، أو خواصه، أو أى شىء.

أما التناول الثانى فيسقط الفرد من حسابه تماما. فالتاريخ تشكله عوامل اجتماعية واقتصادية وعوامل أخرى، مما يعنى أن الفاعلين الفرديين لا علاقة لهم بالموضوع، أو أنهم ليسوا سوى دمى. ويوجد مثال على هذا التناول فى السياسية، فى النظريات الماركسية غير الناضجة، والآلية؛ التى تطورت فى الاتحاد السوفيتى ودول شيوعية أخرى. ويعادل ذلك، الاعتقاد فى حتمية اقتصادية: حيث يعتقد أن الحياة السياسية، والقانونية، والفكرية والثقافية **تحددها** "الطرق الاقتصادية للإنتاج". وبالتالى يفهم كل التاريخ وكل جانب من جوانب السلوك الفردى طبقا لتطور الصراع الطبقى. غير أن مثل هذه النظريات المعتمدة على رؤية شديدة الحتمية،

بل وبافلوفية للطبيعة البشرية، لا تسمح بوجود هوية شخصية، أو ممارسة أى نوع من الإرادة الحرة. علاوة على ذلك، فإن هذه النظريات تقتضى اعتقادا فى حتمية تاريخية، ستشكك فى صحتها أية معرفة عابرة بالسياسية. لكن أين يتركنا كل ذلك؟ إذا كان الأفراد ليسوا أسياد التاريخ، كما أنهم أيضا ليسوا دمى يتحكم فيهم التاريخ، ما المدى الذى تبقى لفعل الفرد؟ فى ظل جميع الظروف يجب أن يوجد توازن بين العوامل الشخصية واللا شخصية.

إذا كان الأفراد "يصنعون السياسية" فإنهم يفعلون ذلك تحت ظروف معينة، ونوعية جدا، ثقافية ومؤسسية واجتماعية وتاريخية. فى المقام الأول، هناك علاقة بين الأفراد وإرثهم الثقافى. نادرا ما يكون القادة السياسيون مفكرين كبار أو مبدعين، إذ تعتبر أمثلة مثل: لينين (راجع ص١٥٢) استثنائية جدا. وبالتالى يقود السياسيين العمليين فى سلوكهم واتخاذهم للقرارات، بشكل مجهول غالبا، "مؤلفون أكاديميون تافهون"، على حد تعبير عالم الاقتصاد كينز. فمارجريت تاتشر لم تخترع التاتشرية، كما لم يكن رونالد ريجان مسؤولا عن الريجانية. ففى الحالتين، تستند أفكارهما على الاقتصاد التقليدى لآدم سميث (راجع ص٥٧٢)، ودافيد ريكاردو (١٧٧٢-١٨٢٣)، وقد قام علماء اقتصاد القرن العشرين من أمثال: هايك وفريدمان بتحديثه. ومن الواضح أن الأفكار والفلسفات، والأيديولوجيات، لا تقل أهمية فى الحياة السياسية، عن السلطة والزعامة والشخصية. غير أن ذلك لا يعنى أن السياسية يشكلها فقط، أولئك الأفراد الذين يحلمون بالأفكار فى المقام الأول. بدون شك، لقد غيرت أفكار مفكرين مثل: روسو (راجع ص٤١١)، وماركس، وكينز وهايك، "غيرت التاريخ"، بأن ألهمت وأرشدت العمل السياسى. وفى الوقت نفسه، فإن هؤلاء الأفراد المفكرين أنفسهم، قد تأثروا بالتراث الثقافى لزمانهم، كما تأثروا أيضا بالظروف التاريخية والاجتماعية السائدة. على سبيل المثال: كارل ماركس، الذى سيطر إرثه الفكرى على سياسات أغلب القرن العشرين، قد بنى نظرياته على أساس الأفكار التى كانت

موجودة حينذاك، خاصة، فلسفة جي.دبليو.إف.هيجل G.W.F Hegel (راجع ص١١٠)، والاقتصاد السياسي لسميث، وريكاردو، وأفكار الاشتراكيين الفرنسيين السابقين، مثل: سان سيمون، وفورييه.

ثانيا: هناك العلاقة بين الأفراد والمؤسسات. فغالبا يصعب التمييز بين التأثير الشخصي لزعيم سياسي ما، والسلطة أو التأثير الذي يستمده من منصبه، على سبيل المثال، فإن سلطة رؤساء الولايات المتحدة ورؤساء الوزارة في بريطانيا، مستمدة أساسا من منصبهم أكثر من شخصياتهم. وبالمثل، ربما تكون شخصية الزعماء السوفيت ذات أهمية أقل في التأثير على السياسية السوفيتية، من تأثير احتكار الحزب الشيوعي للسلطة. إن الحزب، مع ذلك، هو مصدر سلطة الزعماء الواسعة النطاق. إن هذا ما عناه عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر Max Weber (١٨٦٤- ١٩٢٠) عندما افترض أن في المجتمعات الصناعية الحديثة، حلت السلطة القانونية العقلانية بدرجة كبيرة، محل أشكال السلطة التقليدية المعتمدة على كاريزما القائد أو الزعيم. من هذا المنظور، قد يكون للقادة السياسيين كأفراد، أهمية أقل من الأحزاب التي يقودونها، والمؤسسات الحكومية التي يسيطرون عليها، والدساتير التي يعملون في إطارها. ومع ذلك، فإن القادة كأفراد يستطيعون إحداث الفرق، وهم يفعلون ذلك حقا.

لا يوجد شك، مثلا، في أن سلطات المؤسسات مرنة إلى حد ما، ويمكن تمديدها وتوسيعها بواسطة القادة الذين يملكون ديناميكية خاصة، وطاقة وقدرة على الإقناع. وذلك ما عناه إتش.إتش.أسكويث H.H. Asquite، عندما صرح بأن منصب رئيس الوزراء البريطاني هو ما يختار شاغله أن يفعل به. إن رؤساء الوزراء أصحاب الكاريزما والعزيمة، قاموا بلا شك، بتوسيع سلطات منصبهم إلى أقصى حد، كما برهنت على ذلك مارجريت تاتشر في الفترة ما بين: ١٩٧٩، ١٩٩٠.

ورؤساء الولايات المتحدة، من أمثال: روزفلت، وليندون جونسون، كانوا قادرين بلا شك على مد سلطات منصبهم بممارسة المهارات والصفات الشخصية. وفى حالات أخرى، بالطبع، ساعد القادة على تأسيس أو إعادة بناء المؤسسات ذاتها التى يقودونها. لينين، مثلا، أسس الحزب البلشفى فى عام ١٩٠٣، وفى الفترة بين ثورة عام ١٩١٧ ووفاته فى عام ١٩٢٤، كان مسؤولا عن خلق مؤسسات الحكومة السوفيتية وصياغة هيكلها الدستورى. وفى حالة ديكتاتور مثل هتلر فى ألمانيا، وبيرون فى الأرجنتين، وصدام حسين فى العراق، سعى القادة إلى استخدام سلطة مطلقة، بتحرير أنفسهم من أى مفهوم محدد دستوريا للزعامة، فى محاولة للحكم على أساس سلطة الكاريزما وحدها.

ثالثا: هناك علاقة الفرد مع المجتمع. يوجد اتجاه يقضى بأنه لا يمكن فهم الفرد بمعزل عن بيئته الاجتماعية: لا أحد يأتى إلى العالم وقد تشكل مسبقا. إن من يؤكدون على أهمية "الجوهر الاجتماعى"، مثل الاشتراكيين، يميلون بشكل خاص إلى رؤية سلوك الفرد كممثل للقوى الاجتماعية أو مصالحها. وكما تم الإشارة إلى ذلك سابقا، فإن مثل هذه الرؤية، فى شكلها المتطرف، لا ترى فى الفرد شيئا أكثر من مجرد دمية، بين يدى قوى اجتماعية وتاريخية موضوعية. حتى ماركس نفسه لم يؤيد هذه الحتمية الضيقة، كان يعتقد بالطبع أن مدى الفعل الفردى محدود، محذرا أن "تراث كل الأجيال الميتة تثقل على عقل الأحياء مثل الكابوس". غير أن للسياسة قدرة غير محدودة على أن تفاجئ وتربك كل التوقعات، لأنها تحديدا نشاط شخصى. فى نهاية الأمر، إن السياسية "يصنعها" الأفراد، أفراد هم بشكل واضح جزء من الآلية التاريخية، لكنهم مع ذلك يملكون نوعا ما من القدرة على تشكيل الأحداث، طبقا لأحلامهم الخاصة وميولهم. من المستحيل، مثلا، الاعتقاد أن مجرى التاريخ الروسى كان لن يتأثر إذا كان لينين لم يولد قط. وبالمثل، إذا كان روزفلت قد مات من شلل الأطفال فى عام ١٩٢٠، بدلا من أن يصاب بالشلل، هل كانت أمريكا ستستجيب للكساد الكبير كما فعلت، أو لاندلاع الحرب العالمية الثانية؟ وهل

كان شكل السياسية البريطانية فى ثمانينيات القرن العشرين سيكون مماثلا لو أن مارجريت تاتشر قررت أن تصبح محامية بدلا من الدخول إلى مجال السياسية؟ وهل كان "تحديث" حزب العمال البريطانى سيتم الشروع فيه لو أن جون سميث لم يتوفى فى عام ١٩٩٤، وتونى بلير لم يخلفه؟

المجتمـــــع

مهما كان الأفراد مرنين ومستقلين، فإن الوجود البشرى خارج المجتمع أمر غير وارد. إن الكائنات البشرية ليست كائنات معزولة مثـــل روبنـــسن كـــروزو، تستطيع أن تعيش فى عزلة تامة ودائمة – حتى المهارات والمعرفة التـــى مكنـــت روبنسن كروزو من أن يبقى على قيد الحياة، اكتـــسبها عبـــر التعلـــيم والتفاعـــل الاجتماعى قبل غرق سفينته. غير أن مفهوم المجتمع غالبا ما يفهم بـــشكل أفـــضل قليلا من مفهوم الفرد. يشير "المجتمع" فى معناه الأكثر عمومية، إلى مجموعة مـــن الناس يحتلون المنطقة المحلية نفسها. لكن ليست أية مجموعة من النـــاس تـــشكل مجتمعا. يتميز المجتمع بنماذج منتظمة من التفاعل الاجتماعى، مما يوحى بوجـــود نوع ما من "البنية" الاجتماعية. بالإضافة إلى أن العلاقات الاجتماعية تتضمن وعيا متبادلا، وعلى الأقل درجة ما من التعاون. إن القبائل المحاربة، مـــثلا، لا تـــشكل "مجتمعا"، رغم أنها قد تعيش فى جوار قريب من بعضها البعض، وتتفاعل علـــى أسس منتظمة. ومن ناحية أخرى، لقد خلق تدويل السياحة والحيـــاة الاقتـــصادية، وانتشار التبادل الفكرى والثقافى العابر للقومية، فكرة نشوء "مجتمع عالمى". ومـــع ذلك، فإن التفاعل التعاونى الذى يحدد السلوك "الاجتماعى"، لا يحتاج بالضرورة أن يدعم بهوية مشتركة أو حس بالولاء، وهو ما يميز مفهوم "المجتمع" عن المفهـــوم الأقوى للـــ "جماعة"، التى تتطلب على الأقل درجة من الشبه والصلة أو التـــضامن الاجتماعى، أى مماثلة مع الجماعة.

لكن فى النظرية السياسية، غالبا ما يفهم المجتمع بمعنى محدد أكثر، مثل ما يسمى "المجتمع المدنى". فى شكله الأصلى، يشير المجتمع المدنى إلى جماعة سياسية، جماعة تعيش داخل إطار من القانون وتبدى ولاء مشتركا لدولة. لقد اعتبر المفكرون السياسيون الأوائل أن مثل هذا المجتمع المنظم، هو القاعدة للحياة المتحضرة. غير أن المنظرين المعاصرين حاولوا رسم تمييزٍ أوضح بين المجتمع والدولة. فى عرف هيجل، وماركس، يقع المجتمع المدنى خارج الدولة، ويشير إلى عالم الجمعيات والمجموعات المستقلة، التى تتكون من أفراد بوصفهم مواطنين خاصين. ورغم أن هيجل تعامل مع المجتمع المدنى على أنه منفصل عن الأسرة، فإن أغلبية المفكرين المعاصرين اعتبروا أن المصطلح يتضمن كل سلسلة المؤسسات الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والترفيهية. غير أن طبيعة ومغزى مثل هذه المؤسسات هما موضوع خلاف كبير. وغالبا ما يدور هذا الخلاف حول العلاقة بين الفرد والهيئات الجماعية والكيانات. على سبيل المثال، هل يمكن التوفيق بين الفردانية والجماعية، أم يجب أن يقف "الفرد" و"المجتمع" دائما فى موقف تناقض فيما بينهما؟ بالإضافة إلى ذلك، فإن المجتمع نفسه قد تم فهمه بطرق عديدة مربكة، لكل منها مضامين سياسية مهمة. على سبيل المثال، هل المجتمع كيان من صنع البشر أم هو كيان عضوى؟ وهل يعتمد على إجماع أم صراع؟ هل المجتمع يعتمد على المساواة بين البشر أم هو طبقى بشكل طبيعى؟ وأخيرا، يلفت النظر فى كثير من الأحيان إلى المغزى السياسى للتقسيمات الاجتماعية أو الانقسامات، خاصة الطبقة الاجتماعية، والجنس، والعرق، والدين، والجنسية واللغة. فى بعض الحالات، يعتقد أن هذه التقسيمات قد تحمل مفتاح الفهم السياسى: لماذا الانقسامات الاجتماعية مهمة، وأيها لها أكبر الأثر على السياسية؟

الجماعيـــة

إن الارتباك والحيرة التى سببها مصطلح الجماعية لم تسببه سوى قلة من المصطلحات السياسية، كما لم يمنح مصطلح مثل هذه المجموعة الواسعة من المعانى. بالنسبة للبعض، تشير الجماعية إلى أعمال الدولة وتبلغ أعلى شكل لتطورها فى اقتصاد التخطيط المركزى، الخاص بالدول الشيوعية التقليدية، والتى تسمى: "جماعية الدولة". فى حين يستخدم آخرون لفظ جماعية للإشارة إلى مذهب الجماعاتية، تفضيل عمل الجماعة عن النضال الذاتى، وهى فكرة كان لها تداعيات خاصة بمذهب حرية الإرادة، بل وحتى بالمذهب الفوضوى، كما فى "الفوضوية الجماعية" لــمايكل باكونين Michael Bakunin(١٨١٤ -١٨٧٦). بالإضافة إلى ذلك، فإن الجماعية تستخدم أحيانا كمرادف للاشتراكية، ولتحقيق مزيد من الخلط فإن منتقدى الاشتراكية، يقومون بذلك للتأكيد على ما يعتقدون أنه ميولها لصالح الدولة، بينما يستخدم الاشتراكيون المصطلح نفسه، للتأكيد على التزامهم بالمصالح المشتركة والجماعية للبشرية. ومع ذلك، يمكن الإشارة إلى جوهر مشترك للأفكار الجماعية، كما يمكن أيضا تحديد عدد من التفسيرات والتقاليد المتنافسة.

فى الواقع، تشدد الجماعية على قدرة البشر على العمل الجماعى، وتركز على إرادتهم وقدرتهم على مواصلة الأهداف، بالعمل معا بدلا من النضال من أجل المصلحة الشخصية. وبالتالى، فإن كل أشكال الجماعية تشترك فى مفهوم أن الكائنات البشرية هى حيوانات اجتماعية، تتماثل مع رفاقها من الكائنات البشرية الأخرى، ويرتبطون معا بهوية جماعية. إن المجموعة الاجتماعية، أيا ما كانت، ذات مغزى، بل وأساسية، للوجود البشرى. ونجد هذا الشكل من الجماعية فى مجموعة واسعة من الأيديولوجيات السياسية. فمن الواضح تماما أنها جوهرية

بالنسبة للاشتراكية. والتشديد على الهوية الاجتماعية وأهمية العمل الجماعى، واضحة فى استخدام تعبير "رفيق" ليشير إلى الهوية المشتركة، لمن يعملون من أجل التغيير الاجتماعى، وفى مفهوم "التضامن الطبقى" للتأكيد على المصالح المشتركة لكل الشعب العامل؛ وبالطبع، فى فكرة "الإنسانية المشتركة". كما تعتنق حركة تحرير المرأة أيضا أفكارا جماعية، فى التشديد على أهمية "الجنس" ـــ أى كون الفرد ذكر أو أنثى ـــ و"الأخوية النسائية"، معترفة بالهوية المشتركة التى تتقاسمها جميع النساء، ومؤكدة على قدراتهن على مباشرة عمل سياسى جماعى. وبالمثل، تعتمد المذاهب القومية والعرقية على رؤية جماعية، بترجمتها للبشرية بمفاهيم: "الأمم" أو "الأعراق". وبالتالى، فإن كل أشكال الجماعية، فى حالة تعارض مع الشكل المتطرف للفردانية، التى تصور الكائنات البشرية على أنها مخلوقات مستقلة وذاتية الكفاح. لكن إذا اعتقد أن طبيعة الناس أن يكونوا اجتماعيين ومتعاونين، فقد تكون الجماعية مصدرا للتحقق الشخصى، بدلا من أن تكون إنكارا للشخصية الفردية.

غير أن الربط بين الجماعية والدولة ليس عرضيا. كثيرا ما ينظر إلى الدولة على أنها الوكالة التى يتم من خلالها تنظيم العمل الجماعى، وفى هذه الحالة فهى تمثل المصالح الجماعية للمجتمع، وليس مصالح أى فرد. ولذلك يميل منظرو **اليمين الجديد** بشكل خاص، إلى تصوير تدخل الدولة بأشكاله المختلفة على أنه دليل على الجماعية. لقد جرى ترجمة النمو فى الرعاية الاجتماعية المنظمة لتحسين أحوال فئة أو جماعة، وتقدم الإدارة الاقتصادية والتوسع فى التأميم، على أنه "تقدم للجماعية". من هذا المنظور، فإن الاقتصاد الموجه الذى تطور فى الاتحاد السوفيتى يحدد أعلى أشكال الجماعية. وينظر عادة إلى الجماعية، بالمعنى المرتبط بالدولة، على أنه نقيض الفردانية. فبما أن الدولة تمثل سلطة قسرية وإجبارية ومطلقة، فإنها تكون

دائما العدو للحرية الفردية. فحيث تسيطر الدولة، تكون المبادرة الفردية وحرية الاختيار مقيدتين. غير أن ذلك يعنى رؤية الدولة، من منظور سلبى بشكل حصرى. من ناحية أخرى، إذا دفعت الدولة إلى الأمام أسباب التطور الذاتى للفرد، مثلا، بتوفير التعليم أو الخدمة الاجتماعية المنظمة لتحسين أحوال فئة أو جماعة، يمكن النظر إلى الجماعية على أنها تتوافق تماما مع الفردانية.

غير أن مذهبًا جماعيًا يربط بشكل حصرى بين الجماعية والدولة لابد أن يكون مضللا. إن الدولة، فى أحسن الأحوال، هى فقط وكالة يتم من خلالها تنظيم العمل الجماعى. وخطورة الدولة أنها يمكن أن تحل محل "الجماعة"، وتتخذ قرارات ومسؤوليات بعيدا عن المواطنين العاديين. بهذا المعنى، تؤيد الجماعية أن يباشر العمل الجماعى أفراد أحرار، بغض النظر عن الاعتراف بأنهم يملكون مصالح مشتركة أو هوية جماعية. يرتبط هذا الشكل الأوسع من الجماعية بفكرة الإدارة الذاتية أكثر من ارتباطه بسيطرة الدولة. لقد كانت الجماعية المعتمدة على الإدارة الذاتية جذابة بشكل خاص للفوضويين والاشتراكيين المؤيدين لمذهب حرية الإرادة. كان باكونين، على سبيل المثال، يتطلع إلى بناء مجتمع بلا دولة، حيث يتم تنظيم الاقتصاد طبقا لمبادىء الإدارة الذاتية للعمال، ولقد ميز بوضوح هذه الرؤية الجماعية عن ما كان يرى أنه مبدأ اخضاع الفرد وحقوقه اخضاعا كاملا لمصلحة الدولة المتضمن فى الاشتراكية الماركسية. وهو أيضا شكل الجماعية الموجود فى نظام **الكيبوتز** فى إسرائيل. ولا حاجة للقول أن هذه الأفكار الجماعية، لا تتقاسم أى تشابه من أى نوع، مع أساليب الفردانية التى تشدد على الاعتماد الشخصى على الذات، والمصلحة الشخصية. غير أنه، بالاستمرار فى الإيمان بأهداف الإدارة الذاتية والعمل التطوعى، فإن هذا الشكل من الجماعية لا يحتاج أن تكون له تأثيرات مضادة للفردانية.

نظريـات المجتمـع

إن أهمية نظرية المجتمع بالنسبة للتحليل السياسى، لا تقل عن كونها تصورا للطبيعة البشرية. إن الحياة السياسية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالحياة الاجتماعية، فالسياسية، برغم كل شىء، هى انعكاس للتوترات والصراعات التى يولدها المجتمع. غير أن، التفاعل بين السياسية، والمجتمع والفرد هو موضوع خلاف شرس ونزاع أيديولوجى عميق. ما هى الصراعات الموجودة فى المجتمع؟ ومن هم أطراف الصراع؟ هل يمكن التغلب على هذه الصراعات، أم هى سمة دائمة للوجود السياسى؟

تعتمد المجموعة الأولى من النظريات على مفهوم فردانى للمجتمع. فهى تفترض أن المجتمع هو صنع البشر، أقامه الأفراد لخدمة مصالحهم أو أهدافهم. وفى شكلها المتطرف، يمكن أن تؤدى هذه النظريات إلى الاعتقاد، الذى عبرت عنه مارجريت تاتشر بأنه "لا يوجد شىء اسمه مجتمع". بمعنى آخر، يمكن فهم كل السلوك الاجتماعى والسياسى، من منظور الخيارات التى قام بها أفراد حريصون على مصالحهم الخاصة، بدون الرجوع إلى كيانات جماعية مثل "المجتمع". إن المثال الأوضح لمثل هذه النظرية، نجده فى الليبرالية التقليدية، الملتزمة بهدف تحقيق أكبر قدر ممكن من الحرية الفردية. ورغم الاحتياج للدولة لضمان إطار من النظام، يجب أن يكون الأفراد قادرين، قدر الإمكان، على متابعة مصالحهم الشخصية بطريقتهم الخاصة بهم. ولقد وصف ذلك فى كثير من الأحيان، بنظرية "المذهب الذرى" للمجتمع، وهو يقضى أن المجتمع ليس أكثر من مجموعة من الوحدات الفرعية أو الذرات.

غير أن مثل هذه الرؤية لا تتجاهل حقيقة أن الأفراد يسعون إلى مصالحهم، من خلال تكوين مجموعات وجمعيات ومجال أعمال ونقابات عمالية ونوادى، إلى آخره. رغم أن الإسمنت الذى يجعل هذا المجتمع يتماسك معا هو المصلحة الذاتية، فإن الإقرار بأن المصالح الخاصة تتداخل، يجعل من الممكن إبرام عقود واتفاقات إرادية. من الواضح أن هذا المفهوم للمجتمع، يعتمد على اعتقاد قوى فى الإجماع، الاعتقاد بأن هناك توازن طبيعى، أو انسجام بين الأفراد المتنافسين والمجموعات فى المجتمع. ولقد عبرت عن ذلك فى القرن الثامن عشر، فكرة آدم سميث الخاصة بالـــ "يد الخفية"، التى تعمل فى الأسواق، والتى فسرها هايك فى القرن العشرين، بأنها "النظام التلقائى" للحياة الاقتصادية. ورغم أن العمال وأصحاب العمل يسعون إلى أهداف متعارضة – يريد العمال أجورا أعلى ويريد أصحاب العمل تكلفة أقل – فإنهم مع ذلك مرتبطون معا، بحقيقة أن العمال يحتاجون الوظائف وأصحاب العمل يحتاجون العمل. وتمثل هذه الرؤية للمجتمع تداعيات سياسية واضحة جدا، خاصة، إذا كان المجتمع يستطيع أن يمنح الأفراد فرصة السعى وراء المصلحة الذاتية، دون أن ينتج عن ذلك صراع جوهرى، وبالطبع فإن شعار توماس جيفرسون "الحكومة الأفضل هى الحكومة التى تسيطر أقل" شعار صحيح.

تعتمد إحدى نظريات المجتمع المختلفة اختلافا أساسيا، على تماثل وظيفى عضوى. فبدلا من أن ينشأ المجتمع بواسطة أفراد عاقلين لإشباع مصالحهم الخاصة، فإن المجتمع قد يعمل كـــ "كل عضوى"، يظهر خواصا مرتبطة أكثر بشكل طبيعى بالكائنات الحية – الكائن البشرى أو النبات. تفترض هذه النظرية تناولا كليا للمجتمع، يؤكد أن المجتمعات هى شبكات معقدة من العلاقات التى توجد فى النهاية للحفاظ على الكل: إن الكل أهم من أجزائه الفردية. لقد كان المفكرون الإغريق هم أول من استخدم التناظر العضوى حين أشاروا إلى "الجسم السياسى". وانضم بعض علماء الأنثروبولوجى وعلماء الاجتماع، إلى أفكار مماثلة فى تطوير

رؤية انتفاعية للمجتمع. وهى تفترض أن كل نشاط اجتماعى يلعب جزءا ما فى الحفاظ على الهياكل الأساسية للمجتمع، ويمكن بالتالى فهمه من منظور "وظيفته". لقد قبلت مجموعة واسعة من المفكرين السياسيين بالرؤية العضوية للمجتمع، خاصة المحافظين التقليديين والفاشيين، وبشكل خاص أولئك الذين ساندوا النظام الاقتصادى للهيمنة. هناك حقا اتجاه تكون للعضوانية[1] فيه تداعيات محافظة بشكل واضح. على سبيل المثال، هى تميل إلى إضفاء الشرعية على النظام الأخلاقى والاجتماعى القائم، ملمحة إلى أنه قد أقيم بواسطة قوى الضرورة الطبيعية. وبالتالى فإن المؤسسات مثل: الأسرة والكنيسة والأرستقراطية، وكذلك القيم التقليدية والثقافية، كلها تعمل على تعزيز الاستقرار الاجتماعى. وبالإضافة إلى ذلك، فإن هذه الرؤية تقتضى أن من الطبيعى أن يكون المجتمع ذا تسلسل هرمى. ولكل عنصر من عناصر المجتمع المختلفة – الطبقات الاجتماعية، الجنس (ذكر – أنثي)، والكيانات الاقتصادية، والمؤسسات السياسية، وما شابه – دور نوعى يقوم به، "موقع فى الحياة" معين. إن فكرة المساواة فيما بينها فكرة سخيفة، مثل فكرة أن القلب، والكبد، والمعدة، والمخ، والرئة متساوية داخل الجسم، قد يكونون متساوين من حيث الأهمية، لكنهم يقومون بشكل واضح بوظائف وأهداف مختلفة تماما.

وبينما تفترض كل من النظريات الفردانية والعضوية الخاصة بالمجتمع، وجود إجماع اجتماعى ضمنى، تؤكد النظريات المنافسة على دور الصراع. ويمكن رؤية ذلك، على سبيل المثال، فى النظرية التعددية الخاصة بالمجتمع، التى تجذب الانتباه إلى الصراع بين المجموعات والمصالح المختلفة فى المجتمع. غير أن أصحاب النظرية التعددية، لا يرون أن مثل هذا الصراع أساسى، لأنهم فى التحليل النهائى، يعتقدون أن توفر نظام سياسى مفتوح وتنافسى، سيكون قادرا على تأمين

---

(١) النظرية القائلة بأن العمليات الحيوية تنشأ من نشاط أعضاء الكائن الحى كلها بوصفها نظاما متكاملا. (المترجم)

توازن اجتماعى، والوقاية من السقوط فى الاضطرابات والعنف. من ناحية أخرى، تؤكد نظريات النخبة على تركيز السلطة فى أيدى أقلية صغيرة، وبالتالى تفترض ضمنيا وجود صراع بين "النخبة" و"الجماهير". ومن ثم نجد أن منظرى حكم النخبة أكثر استعدادا لشرح النظام الاجتماعى من منظور المصلحة التنظيمية والمناورة والاكراه الظاهر، أكثر منه من منظور الإجماع. ومع ذلك، ينضم المفكرون الفاشيون إلى شكل من أشكال الإيمان بحكم النخبة، الذى يتضمن انسجاما عضويا، حيث يعتقدون أن الجماهير سيقبلون طواعية بالخضوع. غير أن أكثر نظريات الصراع فى المجتمع تأثيرا، كانت الماركسية. كان ماركس يعتقد أن جذور الصراع الاجتماعى تكمن فى وجود الملكية الخاصة، مما يؤدى إلى صراع طبقى جوهرى لا يقبل المصالحة. الأمر بسيط، يتم استغلال من ينتجون الثروة فى أى مجتمع: العمال، بشكل نظامى وقهرهم من جانب أصحاب الملكية الخاصة. يحاول ماركس أن يبرهن، أن العمال لا يحصلون على الأجر طبقا لإسهامهم فى العملية الإنتاجية، إذ يتم مصادرة "فائض القيمة" الذى يحققونه. طبقا لوجهة النظر الماركسية التقليدية، فإن الصراع الطبقى الأساسى، يؤثر على كل جانب من جوانب الوجود الاجتماعى. إن السياسية، مثلا، ليست عملية يتحقق من خلالها التوازن بين المصالح المتنافسة، لكنها وسيلة لجعل الاستغلال الطبقى دائما وسرمديا.

الانقسامات الاجتماعية والهوية

باستثناء الفردانيين المتطرفين، فإن كل المفكرين السياسيين يعترفون بأهمية المجموعات الاجتماعية أو الكيانات الجماعية. لقد اهتموا "بتركيب" أو تكوين المجتمع. وهو ما انعكس فى محاولة تفسير كيف تساعد الانقسامات الاجتماعية المعينة فى بناء هيكل الحياة السياسية. إن "الانقسام الاجتماعى"، وهو انقسام أو تقسيم

فى المجتمع، يعكس تنوع التكوينات الاجتماعية داخل هذا المجتمع. لقد ولـــدت مثـــل هذه الانقسامات من التوزيع غير المتساوى للتأثير الـــسياسى، والقـــوة الاقتـــصادية والوضع الاجتماعى. إن تفسير السياسية وفقا للانقسامات الاجتماعيـــة هـــو بمثابـــة الاعتراف بروابط اجتماعية خاصة، سواء كانت اقتصادية، عرقية أو دينية أو ثقافيـــة أو جنسية، وبأنها مهمة سياسيا، والتعامل مع المجموعة المعنيـــة كلاعـــب سياســـى رئيسى. غير أن هذه الانقسامات يمكن تفسيرها بعدد مختلف من الطرائـــق. بالنـــسبة للبعض، فإنها تقسيمات أساسية ودائمة، ترجع جذورها إلى الطبيعة البـــشرية، وإلـــى التركيب العضوى للمجتمع. فى حين يرى آخرون، على النقيض، أن هذه الانقسامات مؤقتة وقابلة للإزالة. وبالطريقة نفسها، يمكن التفكير فى هذه التقسيمات علـــى أنهـــا صحية ومرغوبة، أو على أنها دليل على الظلم الاجتماعى والاضطهاد.

يفضل المنظرون السياسيون المعاصرون أحيانا تعبير الهوية والاختلاف عن تعبير الانقسامات الاجتماعية، ويطبقون عمليا ما أصبح يسمى "سياسة الهوية" أو "سياسة الاختلاف". وبينما الانقسام يقتضى تقسيما وتجزيئا، مما يشجعنا على التعامل مع المجموعات الاجتماعية أو الهيئات الجماعية على أنها كيانات فى حد ذاتها، فإن الهوية تربط الشخصى بالاجتماعى، من خلال رؤية الفرد كـــ "جزء لا يتجزأ" من سياق ثقافى، واجتماعى، ومؤسسى وأيديولوجى خاص. وتشير الهوية إلى شعور بالشخصية المستقلة المنفصلة والفريدة، لكنها أيضا تعترف بأن الكيفية التى يرى بها الناس أنفسهم، تشكلها شبكة من العلاقات الاجتماعية والعلاقات الأخرى، التى تميزهم عن غيرهم من الناس. وبالتالى، فإن الهوية تقتضى ضمنا الاختلاف؛ إن الوعى بالاختلاف يشحذ أو يوضح شعورنا بالهوية. وقد أدى هذا التفكير إلى ما يسمى بـــ"سياسة الاعتراف" المعتمدة على فكرة أنه يتعين الاعتراف الكامل والمنهجى بالهوية، ويجب اعتناق الاختلاف، بل والاحتفاء به. على الرغم من عداء أنصار الجماعاتية، وأنصار ما بعد الحداثة، والقوميين، والمؤمنين بتحرر المرأة،

وبالتعددية الثقافية، وآخرين، لسياسة الهوية، فإن عدوها الأساسى هو العالمية الليبرالية، والاعتقاد بأن الناس، كأفراد، يتقاسمون جوهر الهوية نفسه. بهذا المعنى تكون الليبرالية: "عمياء بالنسبة للتمييز"؛ فهى تنظر إلى اعتبارات مثل: الطبقة الاجتماعية والجنس والثقافة والعرق، على أنها، فى أحسن الأحوال، هامشية أو ثانوية فى تشكيل الهوية الشخصية. من ناحية أخرى، يرد المدافعون عن سياسة الهوية بأن أنصار العالمية الليبرالية بتقليلهم من أهمية الاختلاف، شيدوا نموذجا نظريا مجردا للطبيعة البشرية، ينزع عنها فعليا كل المميزات التى تمنح الناس الإحساس بمن هم، أو ما هم عليه. ومع ذلك، يظل هناك تعارض كبير حول أى المجموعات الاجتماعية أو الانـحيازات، يكون لها المغزى السياسى الأكبر، سواء نظر إليه من منظور الانقسامات الاجتماعية أو سياسة الهوية.

لا شك أن الانقسام الأكثر ارتباطا تقليديا بالسياسية، هو الطبقة الاجتماعيـة. وتعكس الطبقة تقسيمات اقتصادية واجتماعية، تعتمد على توزيع غير متساو للثـروة، أو الدخل أو الوضع الاجتماعى. وبالتالى، فإن "الطبقة الاجتماعية" هى مجموعة مـن الناس تتقاسم موقفا اقتصاديا واجتماعيا متماثلا، ومن ثم فإنهم مرتبطـون بمـصلحة اقتصادية مشتركة. غير أن المنظرين السياسيين لم يتفقوا دائما بشأن معنـى الطبقـة الاجتماعية، أو بشأن كيف يمكن تعريف وتحديد الطبقة. ينظر الماركـسيون، علـى سبيل المثال، إلى الطبقة على أنها أكثر التقسيمات الاجتماعية جوهرية، وأنها سياسيا أكثر التقسيمات مغزى. يفهم الماركسيون الطبقة من منظور القوة الاقتصادية، وملكية "وسائل الإنتاج". إن "البرجوازية" هى الطبقة الرأسمالية، طبقة ملاك رأس المـال أو الثروة المنتجة؛ فى حين أن "البروليتاريا"، التى لا تملك ثروة، مجبرة على بيع قـوة عملها لكى تعيش، وقد تحول أفرادها إلى وضع "عبيد الأجـر". مـن وجهـة نظـر ماركس، الطبقات هى الفاعل السياسى الرئيسى، وتمتلك القدرة على تغيير التـاريخ.

ومن المقدر أن تكون البروليتاريا هى من "يحفر قبر" الرأسمالية، وهو قدر سيتحقق بمجرد أن تكتسب "الوعى الطبقى".

لكن فشل توقعات ماركس، قد أضعف الثقة، لدرجة كبيرة، فى النظريات الطبقية الماركسية، وكذلك انحسار الدليل على الصراع الطبقى، على الأقل فى المجتمعات الرأسمالية المتقدمة. وقبل منظرو ما بعد الماركسية، من أمثال: لاكلو Laclau، وموف Mouffe (١٩٨٥)، بأن الأولوية التقليدية الممنوحة للطبقة الاجتماعية، والوضع المركزى للطبقة العاملة فى إحداث التغيير الاجتماعى، لم تعد قائمة. ومع ذلك، فلا شك أن التقسيمات الاجتماعية مستمرة، حتى فى أكثر المجتمعات الحديثة رخاء، وإن كان يشار إليها فى أغلب الأحيان بتعبير "الطبقة الدنيا"، وهى مجموعة من الناس حكم عليها بأن تكون على هامش المجتمع التقليدى، نتيجة الحرمان وتوطن الظروف المعوقة. لقد وصفت المجتمعات الغربية المعاصرة بأنها مجتمعات: "الثلثان، والثلث".

وعلى نقيض الطبقة الاجتماعية فإن مدلول التقسيمات الجنسية فى السياسية قد تم عادة تجاهله. غير أن منذ ظهور "الموجه الثانية" من حركة تحرير المرأة فى الستينيات من القرن العشرين، هناك وعى متنامى بالدلالة السياسية للجنس. وتشير كلمة "الجنس" (من حيث الذكورة والأنوثة) إلى الفوارق الاجتماعية والثقافية بين الذكور والإناث، على نقيض مفهوم "الجنس" الذى يؤكد على الاختلافات البيولوجية بين الرجال والنساء، وهى اختلافات متعذر استئصالها. لقد لفت أنصار حركات تحرير المرأة الانتباه إلى التقسيم الجنسى للعمل، الذى من خلاله يقتصر عمل المرأة على المجال المنزلى، من رعاية شؤون المنزل وتربية الأطفال، أو على وظائف دونية منخفضة الأجر. وفى الجانب المقابل، يميل الرجال إلى السيطرة على مواقع السلطة والتأثير فى المجتمع. إن الراديكاليات من أنصار حركة تحرير

المرأة، مثل: كيت ميليه Kate Millet (راجع ص١١٨) ومارى دالى Mary Daly، وصفن التقسيمات الجنسية بأنها الأعمق والأكثر دلالة سياسيا من كل التقسيمات الاجتماعية، وبالتالى مارسن نوعا من "السياسية الجنسية".

هناك فريق آخر من أنصار تحرير المرأة، يعتقد أن التقسيمات الجنسية، تستمد جذورها من الاختلافات الأساسية المتعذر استئصالها بين الرجال والنساء، ويتبنى هذا الفريق موقفا "مؤيدا للنساء" يرفض المساواة كمحاولة من النساء أن يكن "مثل الرجال". أما المؤيدون لحقوق المرأة، الليبراليون أو الإصلاحيون، فعلى النقيض شددوا على ما يروا أنه حالات عدم مساواة فى الحياة العامة يمكن استئصالها، مثل: تدنى تمثيل النساء فى المواقع السياسية والإدارية والمهنية العليا، وعدم كفاية التسهيلات الخاصة برعاية الطفل بالنسبة للمرأة، والدعم الذى تحصل عليه من نظام الرعاية الاجتماعية. فى الواقع، لقد حاولن تحرير المرأة من الاختلاف والتمييز.

للتقسيمات العرقية والإثنية دلالتها أيضا فى السياسية. يشير "العرق" إلى اختلافات وراثية بين البشر، من المفترض أنها تميز الناس عن بعضهم البعض، على أسس بيولوجية مثل: لون البشرة ولون الشعر وبنية الجسم والمظهر الخارجى وما شابه ذلك. عمليا، تعتمد الفئات العرقية بشكل كبير على قوالب ثقافية لا أساس لها فى علم الوراثة. وبالتالى فضل الكثيرون مصطلح "الإثنية"، لأنه يشير إلى اختلافات ثقافية ولغوية واجتماعية، ولا تتجذر بالضرورة فى العامل البيولوجى. لقد أثرت التقسيمات العرقية الإثنية الفكر السياسى بطريقتين مختلفتين جذريا. ظهرت النظريات السياسية الأولى المعتمدة على العرق فى القرن التاسع عشر، على خلفية الإمبريالية الأوروبية. إن أعمالا مثل: **بحث عن عدم مساواة الأعراق البشرية** ([١٨٥٥] ١٩٧٠) لجوبينو Gobineau و**أسس القرن التاسع عشر**

([١٨٩٩] ١٩١٣) لشمبرلين Chamberlain، قد قدمت تبريرا علميا زائفا، لسيطرة الأعراق الأوروبية "البيضاء" على الشعوب "السوداء" و"البنية" و"الصفراء"، في أفريقيا وآسيا. وأغرب مظهر لمثل هذا التمييز العنصري في القرن العشرين، وجد بالطبع في النظريات العرقية للنازية، التي أدت إلى "الحل النهائي"، أي محاولة إبادة الشعب اليهودي الأوروبي. لقد ظهرت مجددا الحركات والمذاهب العنصرية، في مناطق مختلفة من أوروبا في السنوات الأخيرة من القرن العشرين، وقد حفزها جزئيا عدم الأمان وعدم الاستقرار السياسي، الذي نتج عن "انهيار الشيوعية".

غير أن أشكالا مختلفة تماما من السياسات العرقية والإثنية قد نشأت من الصراع ضد الاستعمار بشكل خاص، وضد التمييز العرقي بشكل عام. إن الأقليات الإثنية في العديد من المجتمعات الغربية، ممنوعة من أي تأثير سياسي، وتعاني من الإعاقة في كل من مكان العمل والحياة العامة. ولقد ولد ذلك أساليب جديدة من النشاط السياسي. فلقد شهد عقد الستينيات من القرن العشرين، على سبيل المثال، ظهور حركة الحقوق المدنية بقيادة مارتن لوثر كينج (١٩٢٦ - ١٩٦٨)، ونمو منظمات أكثر نضالية مثل: حركة القوة السوداء، والمسلمون السود بقيادة مالكولم إكس (١٩٦٥ - ١٩٢٦). وفي العديد من تلك الحالات، كان ينظر إلى التقسيمات العرقية على أنها قابلة للاستئصال، وأن المهمة التي تواجه حركة مناهضة العنصرية هي مهمة إصلاح: بناء مجتمع أكثر عدلا وتسامحا. لكن حين اعتبرت بعض الحركات أصولية، كما في حالة حركة المسلمين السود (التي أطلق عليها بعد ذلك: أمة الإسلام)، تولدت مذاهب العزل العرقي.

كما مارس الدين أهمية ضخمة على الحياة السياسية، على الرغم من تقدم العلمانية على امتداد الغرب. ويكون ذلك واضحا بشكل خاص، في المجتمعات المقسمة تقسيما عميقا طبقا للخطوط الدينية، مثل: أيرلندا الشمالية، وسريلانكا،

والهند. ورغم أن أصول التنافس بين الجماعات معقدة، وتتضمن عوامل تاريخية واقتصادية وسياسية، فإن الاختلافات الدينية تظل هى خطوط التصدع الواضحة داخل مثل هذه المجتمعات، ففى أيرلندا الشمالية، واجه الكاثوليك الجمهوريون البروتستانت الوحدويين، وفى سريلانكا، قاتل المسيحيون التاميل الأغلبية السنهالية البوذية، وفى الهند، يشن المسلمون فى كشمير والسيخ فى البنجاب، المعارك من أجل انفصال أوطانهم، داخل بلد ذى أغلبية من الهندوس. لقد أصبح للدين أهمية متنامية حقا، منذ السنوات الأخيرة من القرن العشرين، ربما كرد فعل ضد مادية المجتمع العلمانى، وفقدان المسؤولية الأخلاقية الملحوظة فى هذا المجتمع. وفى أجزاء عدة من العالم، بزغت حركات أصولية، تسعى إلى إزكاء الحماس الروحى، بالعودة إلى المبادئ الدينية الأصلية أو الأكثر أساسية. وأهم تلك الحركات هى الأصولية الإسلامية، التى غيرت السياسية فى أجزاء عدة من شمال أفريقيا والشرق الأوسط ووسط آسيا، وبشكل أوضح منذ "الثورة الإسلامية" فى إيران عام ١٩٧٩. وفى مظهرها الأكثر نضالية، تعتبر هذه الحركات الإرهاب والهجمات الانتحارية تعبيرا مشروعا، بل ومظهرا للصراع السياسى والاجتماعى، وهو ما انعكس فى الأصولية الراديكالية لمجموعات "الجهاد"، مثل: القاعدة.

أخيرا، كانت الثقافة بشكل عام، واللغة بشكل خاص من مصادر الصراع السياسى القوية، خاصة لأهميتها فى ترسيخ الهوية القومية. تجسد اللغة مواقف متميزة، وقيما وأشكال تعبير، تساعد على خلق إحساس بالألفة والانتماء. ورغم وجود مجتمعات مستقرة وناجحة تتضمن عددا من اللغات — مثل سويسرا مثلا، حيث يتكلم المواطنون الفرنسية والألمانية والايطالية — فإن التغلب على التقسيمات اللغوية كان غالبا من الصعب أو من المستحيل فى أغلب الأحيان. ويمثل إقليم الكيبك فى كندا، الذى يتحدث الفرنسية، حالة واضحة بالنسبة لهذه النقطة. وفى بلجيكا، حولت الانقسامات اللغوية البلاد إلى اتحاد فضفاض، مما يضعف بشكل جدى أى

احساس موحد بالهوية القومية. إن مواطنى الفلاندر الذين يتكلمون اللغة الفلمنكية في الشمال، يسيطرون عادة على الاقتصاد البلجيكى والحياة السياسية، بينما الولونيون الذين يقطنون المناطق الجنوبية ويتكلمون الفرنسية، يكافحون للحصول على حكم ذاتى أكبر.

إن الأهمية السياسية للثقافة، قد تأكدت بقدوم المجتمعات الحديثة المتعددة الثقافات، وبظهور التعددية الثقافية (راجع ص٣٦٦) كموقف سياسى أو توجه متميز. إن الثقافة، بمعناها الواسع، هى طريقة حياة الناس. والمجتمع المتعدد الثقافات هو مجتمع يتميز بتنوع ثقافى، ناجم عن وجود، مجموعتين أو أكثر تولد معتقداتهم وممارساتهم إحساسا مميزا بالهوية الجماعية، وذلك عادة نتيجة للهجرة. لكن، أثار شبح التعددية الثقافية، ردود فعل سياسية مختلفة بشكل صارخ؛ حيث أكد المدافعون عن التعددية الثقافية على مزاياه الشخصية والاجتماعية، مشددين إلى أى مدى تمثل الثقافة، جزءا لا يتجزأ من الكائنات البشرية. من هذا المنظور، يعزز التنوع الثقافى من قوة وصحة المجتمع، حيث تعكس كل ثقافة مجموعة معينة من القدرات البشرية والخواص. أما منتقدو التعددية الثقافية، فعلى النقيض، يصورون أن التصدع سمة أساسية فى تكوين المجتمعات متعددة الثقافات، كما أنها معرضة لأن تمزقها الصراعات، مؤكدين أن المجتمعات الناجحة، يجب أن تعتمد على قيم يتقاسمها الجميع وثقافة مشتركة.

ملخـــــص

(١) تشير الطبيعة البشرية إلى السمة الجوهرية والثابتة لكل الكائنات البشرية. غير أن هناك خلافات رئيسية حول الدرجة التى يسهم بها العامل البيولوجى أو المجتمع فى تشكيل البشر، ودرجة تأثرهم بالعقل أو بالدوافع غير العقلانية، أو ميلهم لأن يكونوا متعاونين أو متنافسين بشكل طبيعى أيضا.

(٢) إن الفردانية هى الاعتقاد فى أولوية الفرد البشرى على أى مجموعة اجتماعية أو هيئات جماعية، وغالبا ما ترتبط برؤية أنانية، ومعتمدة على الطبيعة البشرية للذات، مفترضة أن المجتمع ذرى متنافر الأجزاء، بالكاد يكون مجتمعا أصلا. لكن إن كان البشر أساسا اجتماعيين، فإن الأفراد سيكسبون التحقق من خلال الجماعة.

(٣) تشير الجماعية إلى الاعتقاد فى الجماعة، أو المجموعة أو الوحدة التعاونية، مشددة على أهمية الهوية المشتركة والقدرة عل العمل الجماعى. وعادة ما ترتبط بجماعية الدولة والتخطيط المركزى، لكن يمكن إرجاعها، وبالسهولة نفسها، للإدارة الذاتية، وبشكل أوسع، للتضامن الاجتماعى.

(٤) إن الانقسامات الاجتماعية هى تقسيمات وتجزئة تميز مجتمعا ما وتهيكل حياته السياسية. ويعطى ذلك النـــاس إحــساسا بالهويــة الشخــصية والجماعية اعتمادا على الاعتراف بـــالاختلاف. وتـــشمل أهــم الانقــسامات الاجتماعية تلك الانقسامات الخاصة بالطبقة الاجتماعيـــة، والعــرق والإثنيــة والجنس، والدين والثقافة.

قراءات أخرى

Berry, C. *Human Nature*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1986.

Campbell, T. *Seven Theories of Human Society*. Oxford University Press, 1981.

Kymlicka, W. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford University Press, 1989.

Kingdom, J. *No Such Thing as Society? Individualism and Community*. Buckingham: Open University Press, 1992.

Little, A. *The Politics of Community: Theory and Practice*. Edinburgh University Press, 2002.

Lukes, S. *Individualism*. Oxford: Blackwell, 1973.

O'Neill, J. (ed.). *Modes of Individualism and Collectivism*. London: Gregg Revivals, 1993.

Rush, M. *Politics and Society; An Introduction to Political Sociology*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1992.

Simmel, G. *On Individuality and Social Forms*. University of Chicago Press, 1971.

Stevenson, L. *Seven Theories of Human Nature*. Oxford University Press, 1990.

الفصل الثالث

السياسة، والحكومة، والدولة

مقدمة

في المراحل الأولى من الدراسة الأكاديمية، يتم تشجيع الطلبة بشكل ثابت، على التفكير في ما هو الموضوع في حد ذاته، وذلك عادة يطرح أسئلة من نوع: "ما هي الفيزياء؟"، "ما هو التاريخ؟ " أو "ما الاقتصاد؟".إن ميزة مثل هذا التفكير: التفكير هو جعل الطلبة يعرفون ما هم مقدمون عليه: ما الذى سيقومون بدراسته وما هي القضايا والموضوعات التي سيتم إثارتها. لكن للأسف بالنسبة لطلبة السياسية، من المرجح أن يثير سؤال "ما هي السياسية؟" ارتباكا وحيرة، أكثر مما يجلب راحة أو إعادة طمأنة. إن المشكلة مع السياسية هي أن الجدل والاختلاف وعدم الموافقة، يكمن في قلبها ذاته، وتعريف ما هو " سياسي " ليس استثناء من ذلك.

الجدل حول " ما هي السياسية؟"، يعرض بعض أكثر الصراعات عمقا وصعوبة في الفكر السياسي. إن محاولة تعريف السياسية، تثير مجموعة من الأسئلة الصعبة. على سبيل المثال، هل السياسية، نشاط مقصور على ما يحدث داخل الحكومة أو الدولة، أم أنها نشاط يحدث في كل مجالات الحياة الاجتماعية؟ بمعنى آخر، هل السياسية تحدث داخل الأسرة، والمدارس، والكليات وفي أماكن العمل؟ وبالمثل، هل السياسية نشاط فاسد وغير شريف، كما يعتقد العديد من الناس، أم إنها نشاط صحي ومشرف؟

هل يمكن للسياسة أن تنتهى أو تصل إلى حد أو نهاية؟ وهل يجب أن تصل السياسية إلى نهاية؟ ترتبط أيضا مجموعة من الحجج والمناقشات بمؤسسة الحكومة. هل الحكومة ضرورية أم يمكن أن تكون المجتمعات مستقرة وناجحة فى غيابها؟ ما هو الشكل الذى يجب أن تتخذه الحكومة، وكيف ترتبط الحكومة بالآليات السياسية الأوسع، التى تسمى عادة: النظام السياسى؟ وأخيرا، يحيط أيضا خلاف عميق بطبيعة الدولة ودورها. على سبيل المثال، بما أن مصطلح "حكومة" و"دولة" كثيرا ما يستخدما بشكل متبادل، هل يمكن وضع تمييز ذى معنى بينهما؟ هل سلطة الدولة خيرة أم قمعية: هل تعمل لصالح كل المواطنين، أم إنها منحازة لصالح صفوة ضيقة أو طبقة حاكمة؟ وبالإضافة إلى ذلك، ما الذى يجب أن تقوم به الدولة؟ وما هى المسؤوليات التى يجب أن نتطلع للدولة لتنجزها، وما المسؤوليات الأخرى التى يجب تركها بين أيدى الأفراد ؟

السياسة

إن تعريفات السياسية عديدة فهى تقريبا بعدد السلطات الراغبة فى تقديم رأيها فى الموضوع. لقد صورت السياسية على أنها ممارسة القوة أو السلطة كعملية جماعية لاتخاذ القرار، وتوزيع للموارد النادرة، وكحلبة للتلاعب والخداع، إلى آخره. غير أن عددا من الموضوعات المميزة تبرز على نحو غير متوقع من أغلب، إن لم يكن كل، هذه التعريفات. أولا: السياسية نشاط. رغم أن السياسية أيضا موضوع أكاديمى، من الواضح أنه يعنى بدراسة نشاط "السياسية". ثانيا: السياسية نشاط اجتماعى، ينشأ من التفاعل بين الناس أو وسطهم، فهو نشاط لا يحدث، مثلا، على جزيرة روبنسون كروزو. ثالثا: السياسية تنشأ من التنوع، ووجود مجموعة من الآراء، والحاجات، والضروريات والمصالح. رابعا: يرتبط

هذا التنوع ارتباطا وثيقا بوجود صراع: تتضمن السياسة التعبير عن آراء تختلف فيما بينها، والمنافسة بين أهداف متنافسة، أو الصدام بين مصالح متضاربة. وحين يحدث اتفاق تلقائي أو انسجام طبيعي، لا يمكن للسياسة أن توجد. أخيرا، تتعلق السياسية بالقرارات، القرارات الجماعية التى ينظر إليها بطريقة ما، على أنها ملزمة لمجموعة من الناس. ومن خلال مثل هذه القرارات يتم حل الصراع. غير أن، أفضل طريقة للتفكير فى السياسية، هى اعتبارها وسيلة للبحث عن حل للصراع، أكثر منها تحقيق هذا الحل، نظرا لأن ليس كل الصراعات وجدت حلا، أو يمكن أن تحل أصلا.

لكن، هنا ينتهى الاتفاق. هناك اختلافات عميقة بشأن متى، وكيف، وأين تحدث هذه "السياسية"، وبمن يتعلق أمر ذلك؟ على سبيل المثال، ما هى الصراعات التى يمكن تسميتها "سياسية؟" ما هى أشكال حل الصراع، الذى يمكن وصفه بأنه "سياسى"؟ وأين يوجد هذا النشاط "السياسى"؟ يمكن تحديد ثلاثة تصورات للسياسة متميزة بوضوح. فى المقام الأول: ارتبطت السياسية طويلا، بالمؤسسات الرسمية للحكومة، والأنشطة التى تقع داخلها. ثانيا: ارتبطت السياسية عادة بالحياة والأنشطة العامة، مقابل ما يعتقد أنه خاص أو شخصى. ثالثا، ارتبطت السياسية بتوزيع السلطة، والثروة والموارد، وهو أمر يحدث داخل كل المؤسسات، وعلى كل مستويات الوجود الاجتماعى.

فن الحكم

أعلن باسمارك أن "السياسية ليست علما... إنما هى فن". كان الفن الذى فى ذهنه هو فن الحكم، وممارسة السيطرة داخل المجتمع، من خلال اتخاذ القرارات الجماعية وتنفيذها. قد يكون ذلك هو التعريف التقليدى للسياسة، وقد تطورت انطلاقا من المعنى الأصلى للكلمة فى اليونان القديمة. إن كلمة سياسة مشتقة من كلمة

بوليس، وهى تعنى حرفيا المدينة – الدولة. كان المجتمع الإغريقى مقسمًا إلى مجموعة من المدن – الدول المستقلة، تملك كل منها نظام حكمها الخاص بها. وكانت أكبر هذه المدن أكثرها تأثيرا، هى أثينا، التى صورت فى كثير من الأحيان، على أنها النموذج الكلاسيكى للديمقراطية. كان كل المواطنين الذكور مخولين بحضور **المجلس**، وهو يشبه إلى حد كبير ملتقى للمدينة، ويعقد على الأقل عشر مرات فى العام؛ ويشغل أغلب الوظائف العامة الأخرى مواطنون يتم اختيارهم بالقرعة، ومع ذلك، فإن المجتمع الأثينى كان مؤسسا طبقا لنظام هرمى صارم، يستبعد الأغلبية الساحقة – النساء والعبيد والمقيمين الأجانب – من الحياة السياسية.

يمكن فهم السياسة، فى ضوء ذلك، على أنها تشير إلى أمور الـ"بوليس"، وهو ما يعنى حرفيا: "ما يهم البوليس". المكافئ الحديث لهذا التعريف هو: " ما يهم الدولة". إنه تعريف ساعد علم السياسية الأكاديمى بدون شك على جعله أبديا، من خلال تركيزه التقليدى على آليات الحكومة والعاملين فيها. بالإضافة إلى ذلك، كيف تستخدم عادة كلمة" سياسة" فى لغة كل يوم. على سبيل المثال، يقال أن شخصا " فى السياسية" عندما يشغل وظيفة عامة، أو أنه "يدخل السياسة" عندما يسعى إلى شغل مثل تلك الوظيفة. إن مثل هذا التعريف لما هو " سياسى" يربطه بشكل وثيق بممارسة السلطة، وحق شخص ما أو مؤسسة ما فى أن تتخذ قرارات نيابة عن الجماعة. ولقد بدا ذلك واضحا، فى كتابات عالم السياسة الأمريكى المؤثر دافيد إيستون David Easton (١٩٨١)، الذى عرف السياسية بأنها "التوزيع السلطوى للقيم". وبالتالى غدت السياسة مرتبطة بالـ" سياسات" والقرارات الرسمية والسلطوية التى تضع خطة عمل للجماعة. بالإضافة إلى أنها تحدث داخل " نظام حكم"، نظام من التنظيم الاجتماعى يتمركز حول آلية الحكم. لكن تجدر الإشارة إلى أن هذا التعريف تقييدى بشكل كبير. فالسياسية، بهذا المعنى، محصورة فى المؤسسات

الحكومية: وتحدث فى غرف مجلس الوزراء، أو المجـالس التـشريعية، أو إدارات الحكومة وما شابه، ولا يشارك فيها سوى مجموعات محدودة وخاصة مـن النـاس، مثل: السياسيين، والموظفين الحكوميين وجماعات الضغط. وبالتالى يمكـن اعتبـار أغلب الناس، وأغلب المؤسسات وأغلب الأنشطة الاجتماعية "خارج" السياسية.

غير أن بعض المعلقين يرون أن السياسية لا تشير فقط، إلى اتخاذ القرارات السلطوية بواسطة الحكومة، لكنها تشير إلى الوسائل الخاصة، التى يتم اتخاذ هذه القرارات بها. لقد صورت السياسية فى أحيان كثيرة بأنها "فن الممكن"، كوسيلة لحل الصراع بالحل الوسط، والتوفيق والمفاوضات. لقد قدم هذه الرؤية برنارد جريك Bernard Grick فى كتابه: **دفاع عن السياسية** ([١٩٦٢] ٢٠٠٠)، حيث ينظر إلى السياسية على أنها "الحل لمشكلة نظام ما باختيار التوفيق بدلا من العنف والإكراه". إن التوفيق بين المصالح المتنافسة والمجموعات المتنافسة، يتطلب أن تكون السلطة منتشرة بشكل واسع عبر المجتمع، وموزعة طبقا لأهمية كل طرف بالنسبة لرفاهة وبقاء الجماعة ككل. إذن، السياسية ليست حلا طوبائيا، لكنها الاعتراف فقط، بأن البشر إذا عجزوا عن حل المشكلات بالحلول الوسط والمناقشة سيلجؤون إلى العنف. وبما أن جوهر السياسية هو المناقشة والحوار، فإن جريك يؤكد أن عدو السياسية هو: "الرغبة فى اليقين بأى ثمن"، سواء كانت تلك الرغبة فى شكل أيديولوجيا مغلقة، أو إيمان أعمى بالديمقراطية، أو قومية عنيفة، أو وعد العلم بالكشف عن معرفة موضوعية.

ومجددا، يمكن العثور على مثل هذا التعريف للسياسة بشكل واضح، فى الاستخدام الشائع للكلمة. على سبيل المثال، يقتضى الحل "السياسى" لمشكلة ما، التفاوض والمناقشة المنطقية، على نقيض الحل "العسكرى". ومن هذا المنظور، يمكن اعتبار استخدام العنف، أو القوة أو التهديد على أنه فعل "غير سياسى"، ويمثل

انهيارا للعملية السياسية ذاتها. فى الواقع، إن تعريف السياسية بأنها الحل الوسط والتوفيق، يجعلها ذات سمة ليبرالية أساسا. فإنها تعكس، فى المقام الأول: إيمانا عميقا بالتفكير العقلانى للبشر وبفعالية الحوار والمناقشة. ثانيا: إنها تعتمد على اعتقاد ضمنى فى الإجماع بدلا من الصراع، وهى واضحة فى افتراضها أن الخلافات يمكن حلها بدون اللجوء إلى القوة المجردة. وفى الحقيقة، لا توجد صراعات غير قابلة للتسوية.

غير أن الارتباط بين السياسية وشؤون الدولة، ولد أيضا تصورات سلبية جدا عن ماهية السياسية. بالنسبة لكثيرين، السياسية هى ببساطة كلمة" قذرة". فهى تقتضى الخداع، وعدم الأمانة وحتى الفساد. وتنشأ هذه الصورة عن السياسية من الارتباط بين السياسية وسلوك السياسيين، التى يقال أحيانا إن جذورها موجودة فى كتابات نيكولو ماكيافيلى.

نيكولو ماكيافيلى Niccolo Machiavelli (١٥٢٧-١٤٦٩)

كاتب وسياسى ايطالى. ابن محام مدنى، ومعرفة ماكيافيلى بالحياة العامة، اكتسبها من الوجود المحفوف بالمخاطر أحيانا، فى مدينة فلورنسا غير المستقرة سياسيا. لقد تولى منصب المستشار الثانى، فى الفترة من ١٤٩٨ إلى ١٥١٢، وأرسل فى مهام إلى فرنسا، وألمانيا وعبر أنحاء إيطاليا المختلفة. بعد فترة سجن قصيرة وإعادة حكم أسرة المديتشى، انطلق ماكيافيلى فى مستقبل مهنى أدبى.

العمل الرئيسى لماكيافيلى: **الأمير** الذى كتبه فى عام ١٥١٣ ونشر فى عام ١٥٣١، كان المقصود منه تقديم الإرشاد لحاكم إيطاليا الموحدة القادمة – واعتمد بشكل كبير على ملاحظاته المباشرة لفن الحكم – سيزار

بورجيا(*) والقوى السياسية التى سيطرت على هذه الفترة. لقد صورت " طريقته العلمية" السياسية بعبارات واقعية تماما، وأكد على استخدام القادة السياسيين للمكر والبراعة والقسوة والتلاعب. وكان هذا التأكيد، والهجوم عليه، قد أديا إلى حرمانه من الانتماء إلى الكنيسة، وجعلا كلمة: "ماكيافيلى" تعنى، فيما بعد، مرادفا للمولع بتدبير المكائد والمنافق والمزدوج الانتماء. وقدم فى كتاب: **محادثات**؛ الذى كتبه فى سنوات ١٥١٣-١٥١٧ ونشره فى عام ١٥٣١، وصفا أشمل للفكر الجمهورى لماكيافيلى، لكن المعلقين اختلفوا حول ما إذا كان يجب اعتبار هذا الكتاب تطويرا وتوسعا فى الأفكار المعروضة باختصار فى "الأمير"، أم أنه انحراف عن هذه الأفكار.

فى كتاب **الأمير** ([١٥٣١]١٩٦١)، حاول ماكيافيلى تطوير وصف واقعى تماما للسياسة، من حيث السعى إلى السلطة وممارستها، ويعتمد هذا الوصف على ملاحظته لسيزار بورجيا. ولأنه لفت الانتباه إلى استخدام الزعماء السياسيين للمكر والقسوة والتلاعب، أصبحت صفة "ماكيافيلى" تشمل السلوك السرى المخادع والمضلل.

لقد انخفض فعليا تقدير واحترام السياسيين، لأنه أصبح ينظر إليهم على أنهم منافقون يسعون فقط للسلطة، ويخفون طموحهم الشخصى وراء البلاغة الخطابية عن الخدمة العامة، والاقتناع الأيديولوجى. وهكذا اتخذ مفهوم السياسية جذورا تربطه مع الأنانية، والسلوك ذى الوجهين وغير المبدئى، ويبدو ذلك واضحا بجلاء فى استخدام تعبيرات تنم عن الازدراء مثل: "مهمة سياسية" و"بولوتيكا". إن مثل هذه الصورة للسياسة لها أيضا سمة ليبرالية. لقد حذر الليبراليون طويلا أن الأفراد، بما أنهم يحرصون على مصالحهم الشخصية، فإن امتلاك السلطة السياسية سيكون مفسدا فى حد ذاته، مشجعا أولئك الذين "فى السلطة" على استغلال موقعهم للمصلحة الشخصية،

---

* كاردينال وزعيم سياسى وعسكرى إيطالى. (المترجم)

وعلى حساب الآخرين. وينعكس ذلك بوضوح فى الحكمة الشهيرة التى قالها المؤرخ البريطانى لورد أكتون Acton (١٨٣٤ - ١٩٠٢): "تنزع السلطة إلى الفساد، والسلطة المطلقة تفسد بكل ما فى الكلمة من معنى".

الشؤون العامة

فى التصور الأول، تبدو السياسية نشاطًا محصورًا جدا، مقتصرا على الممارسة الرسمية للسلطة داخل آلية الحكومة. ويحركها تصور ثانى أوسع يمتد إلى ما وراء عالم الحكومة الضيق، إلى ما يعتقد نموذجيا أنه "الحياة العامة" أو "الشؤون العامة". بمعنى آخر، يتطابق التمييز بين "السياسى" و"غير السياسى" مع التقسيم بين ما يعتقد أنه أساسا مجال عام للحياة، وما يعتقد أنه مجال خاص. ونجد جذور مثل هذه الرؤية فى عمل الفيلسوف اليونانى الشهير، أرسطو (راجع ص١٢٨). فى كتابه: **السياسية** (١٩٥٨)، يعلن أرسطو أن "الإنسان بطبيعته حيوان سياسى"، وهو يعنى بذلك أن البشر لا يستطيعون أن يعيشوا: "حياة طيبة"، إلا ضمن جماعة سياسية. وبالتالى فإن السياسية هى "العلم المسيطر"، إنها نشاط أخلاقى معنى فى نهاية الأمر بخلق "مجتمع عادل". وطبقا لهذه الرؤية، فإن السياسية تمتد إلى داخل الهيئات "العامة" مثل: الحكومة نفسها، والأحزاب السياسية، والنقابات العمالية، ومجموعات الجماعة وهكذا، لكنها لا تقع داخل المجال "الخاص"، مثل: البيت، وحياة الأسرة والعلاقات الشخصية. غير أنه قد يكون صعبا فى الحياة العملية، تحديد أين يقع الخط الفاصل بين الحياة "العامة" والحياة "الخاصة"، وتفسير لماذا يجب الحفاظ على هذا الخط الفاصل.

يتفق التمييز التقليدى بين العالم العام والعالم الخاص، مع التقسيم بين الدولة والمجتمع. سيتم مناقشة السمات المميزة للدولة بالتفصيل فى الجزء الأخير من هذا

الفصل، لكن حاليا يمكن تعريف الدولة على أنها اتحاد سياسى يمارس سلطة سيادية على منطقة أراضى محددة. وبلغة كل يوم، ينظر إلى الدولة غالبا على أنها تشير إلى مجموعة من المؤسسات، متمركزة على جهاز الحكومة، لكنها تتضمن المحاكم والشرطة والجيش والصناعات المؤممة، ونظام التأمين الاجتماعى، إلخ. ويمكن اعتبار أن هذه المؤسسات "عامة"، بمعنى أنها: مسؤولة عن التنظيم الجماعى لحياة الجماعة. وبالتالى فإنها تمول من النفقة العامة، من الضرائب. وعلى النقيض، يتكون المجتمع من تجمع لمجموعات مستقلة وجمعيات، تشمل الأسرة وجماعات الأقرباء والأنسباء، ومجال الأعمال الخاصة، والنقابات العمالية، والنوادى، والجماعات وما شابه. إن مثل هذه المؤسسات " خاصة"، بمعنى أن المواطنين الأفراد قد أقاموها ويمولونها لإشباع مصالحهم الخاصة، أكثر من مصالح المجتمع العريض. على أساس هذه الثنائية" عام / خاص"، تكون السياسية محصورة فى أنشطة الدولة ذاتها والمسؤوليات التى تمارسها بدقة، الهيئات العامة. وبالتالى فإن مجالات الحياة تلك، التى يستطيع الأفراد أن يدبروا أمر أنفسهم، وهم يقومون بذلك فعليا – مجالات اقتصادية واجتماعية ومنزلية وشخصية وثقافية وفنية، إلخ – تكون بشكل واضح غير سياسية.

غير أن تقسيم "الخاص والعام" يستخدم أحيانا للتعبير عن تمييز أبعد وأكثر دقة، وهو التمييز بين "السياسى" و"الشخصى". فرغم أنه يمكن تمييز المجتمع عن الدولة، فإن المجتمع يحتوى مع ذلك مجموعة من المؤسسات يمكن اعتبارها "عامة" بالمعنى الواسع للكلمة؛ فهى مؤسسات مفتوحة، تعمل علنا ويمكن للجمهور الوصول إليها. ولقد شجع ذلك هيجل (راجع ص١١٠)، مثلا، لاستخدام المصطلح الأكثر تحديدا، وهو: المجتمع المدنى، للإشارة إلى عالم اجتماعى – اقتصادى وسيط، متميز عن الدولة من ناحية، والأسرة من ناحية أخرى. ومقارنة بالحياة

المنزلية، يمكن اعتبار أن مجال الأعمال الخاص والنقابات العمالية لها سمة عامة. من وجهة النظر هذه، فإن السياسية تتوقف كنشاط عام، فقط عندما تنتهك الشؤون والمؤسسات "الشخصية". لهذا السبب، يكون العديد من الناس مستعدين لقبول أن يمارس فى مكان العمل شكل من أشكال السياسية، بينما يشعرون بالغضب بل وبالتهديد من فكرة أن تتدخل السياسية فى الأسرة والحياة المنزلية والشخصية.

لقد شدد كل من المفكرين المحافظين والليبراليين، على أهمية التمييز بين الحياة السياسية والحياة الخاصة. أكد المحافظون مثل: مايكل أواكشوت Oakeshott Michael (راجع ص٢٤١)، مثلا، أن السياسية يجب أن ينظر لها كنشاط محدود جدا. قد تكون السياسية ضرورية للحفاظ على النظام العام وما شابه، لكن يجب أن تظل محصورة فى وظيفتها الخاصة بها : تنظيم وتقنين الحياة العامة. لقد قدم أواكشوت فى كتابه: **المذهب العقلى فى السياسية** ([١٩٦٢]١٩٩١)، رؤية غير سياسية أساسا للطبيعة البشرية، مشددا على أن أغلب الناس أبعد ما يكونوا عن "حيوانات" أرسطو "السياسية"، هم مخلوقات تنشد الأمن، وحريصة وتابعة. من هذا المنظور، فإن الجوهر الداخلى للوجود البشرى، هو العالم "الخاص" به، وهو عالم الأسرة، والبيت والحياة المنزلية والعلاقات الشخصية. وبالتالى اعتبر أواكشوت أن خشونة وعنف الحياة السياسية غير مرحب بها بل وتمثل تهديدا.

من وجهة نظر ليبرالية، إن المحافظة على التمييز بين "العام" و"الخاص"، حيوى لحماية الحرية الفردية، التى ينظر إليها كشكل من الخصوصية أو عدم التدخل. إذا نظر إلى السياسية على أنها أساسا نشاط "عام"، مركزه الدولة، فسيكون لها دائما سمة إكراه: تملك الدولة سلطة إجبار مواطنيها على الطاعة. فى الجانب المقابل، الحياة "الخاصة" هى عالم من الاختيار والحرية والمسؤولية الفردية. ومن

ثم، يفضل الليبراليون بشكل واضح، المجتمع أكثر من الدولة، و"الخاص" عن "العام"، وبالتالى، يخشون من انتهاك السياسية لحقوق وحريات الفرد. وعادة ما يعبر عن هذه الرؤية عند المطالبة، بأن "تبقى" السياسية "خارج" الأنشطة أو المؤسسات الخاصة، وهى أمور يمكن، ويجب، أن تترك للأفراد أنفسهم. على سبيل المثال، المطالبة بإبعاد السياسية عن الرياضة، تقتضى أن تكون الرياضة شأنا خاصا تماما، ولا تمارس عليه الدولة أو أية هيئات "عامة"، أية مسؤولية شرعية. فى الحقيقة، إن مثل هذه الحجج تصور "السياسية" دائما فى ضوء سلبى بشكل خاص. ففى هذه الحالة، مثلا، تمثل السياسية تدخلا غير مرغوب فيه، وغير مبرر فى حلبة يفترض أنها تتسم بالمنافسة العادلة، والتطور الشخصى والسعى للامتياز.

غير أنه ليس كل المفكرين السياسيين، لديهم هذا التفضيل الواضح للمجتمع على الدولة، أو يرغبون فى وضع السياسية فى موضع حرج تضطر معه للدفاع عن نفسها بضراوة. هناك، على سبيل المثال، تراث يصور السياسية بشكل إيجابى، تحديدا لأنها نشاط "عام". منذ زمن أرسطو، ظل هذا التراث حيا فى القرن العشرين، على يد كتاب مثل: هانا أرندت Hannah Arendt(راجع ص١٠٨). فى كتابها الفلسفى الرئيسى: **المصير البشرى** (١٩٥٨) تضع أرندت "الفعل" فوق كل من "العمل" و"الشغل"، فيما تراه كتسلسل هرمى للأنشطة الدنيوية. وتعتقد أن السياسية هى أهم أشكال النشاط البشرى، لأنها تتضمن تفاعلا بين مواطنين أحرار ومتساوين، ومن ثم، يمنح الاثنين معنى للحياة ويؤكدان تفرد كل فرد. كما صور أنصار الديمقراطية التشاركية، السياسية على إنها نشاط أخلاقى وصحى بل ونبيل. من وجهة نظر الفيلسوف الفرنسى للقرن الثامن عشر جان جاك روسو (راجع ص٤١١) المشاركة السياسية هى القوام ذاته للحرية ذاتها. فقط، من خلال المشاركة المباشرة والمستمرة لكل المواطنين فى الحياة السياسية، يمكن تقييد الدولة بالمصلحة المشتركة، أو ما

يسميه روسو: "الإرادة العامة". وتناول جون ستيوارت مل (راجع ص٤٣٦) قضية المشاركة السياسية فى القرن التاسع عشر، مؤكدا أن الانخراط فى الشؤون "العامة" عملية تعليمية وتربوية، حيث إنه يعزز التطور الشخصى والأخلاقى والفكرى للفرد. وبدلا من النظر إلى السياسية على أنها نشاط مفسد وغير أمين، تقدم هذه الرؤية السياسية على أنها شكل من أشكال الخدمة العامة، تفيد من يمارسها وكذلك من يتلقاها.

هانا أرندت Hanah Arendt (١٩٠٦ - ١٩٧٥) فيلسوفة ومنظرة سياسية ألمانية. تربت أرندت فى أسرة يهودية من الطبقة المتوسطة. نزحت من ألمانيا عام ١٩٣٢ هروبا من الحكم النازى؛ واستقرت فى نهاية الأمر فى الولايات المتحدة، حيث أنتجت أعمالها الرئيسية.

إن كتاباتها الواسعة المدى، بل وذات البنية الخاصة جدا؛ تأثرت بالفليسوف الوجودى هايدجر (راجع ص٢٤) وياسبرز (١٨٨٣-١٩٦٩) الذى وصفت كتابته بأنها "تفكير بدون حدود". حاولت فى كتابها: أصول الشمولية (١٩٥١)، دراسة طبيعة كل من النازية الستاليتية؛ وطورت نقدا للمجتمع الجماهيرى الحديث، مشيرة إلى العلاقة بين ميله إلى فرض العزلة وتحول المجتمع إلى ذرات، وهو الأمر الناتج عن تحطيم المعايير التقليدية، وبين ظهور الحركات الشمولية. ويعد أهم عمل فلسفى لها هو: **المصير البشرى** (١٩٥٨)، حيث طورت مقولات أرسطو (راجع ص١٢٨) فى الدفاع عن أن الفعل السياسى، هو الجزء المركزى للحياة البشرية الحقيقية. وصورت المجال العام، على أنه العالم الذى يعبر فيه عن الحرية والاستقلال الذاتى، وحيث يمنح مدلولا للمساعى الخاصة. كما حللت الثورة

الفرنسية والثورة الأمريكية فى: **عن الثورة** (١٩٦٣)، وأكدت أن كلا منهما أهمل "الكنز الضائع" للتراث الثورى، الثورة الأمريكية بتركها جماهير المواطنين خارج الحلبة السياسية، والثورة الفرنسية بتركيزها على "القضية الاجتماعية" بدلا من الحرية. وفى كتاب: **إيخمان فى القدس** (١٩٦٣)، استخدمت أرندت مصير مجرم الحرب النازى أدولف ايخمان، كأساس لمناقشة "تفاهة الشر"

و ينشأ تصور للسياسة أكثر تفاؤلا نتيجة تفضيل الدولة على المجتمع المدنى. فبينما رأى الليبراليون "الحياة الخاصة" كعالم من الانسجام والحرية، كثيرا ما رأى الاشتراكيون فيه نظاما من الظلم وعدم المساواة. وبالتالى، دافع الاشتراكيون عن توسيع مسؤوليات الدولة من أجل تقويم خلل المجتمع المدنى، معتبرين "السياسية" حلا للظلم الاقتصادى. ومن منظور مختلف، يصور هيجل الدولة على أنها فكرة أخلاقية، أعلى معنويا من المجتمع المدنى. وفى كتابه: **فلسفة اليمين** ([١٨٢١] ١٩٤٢)، ينظر إلى الدولة بتبجيل غير قابل للنقد، كعالم من الغيرية والتعاطف المتبادل، بينما يعتبر أن المجتمع المدنى تسيطر عليه المصلحة الذاتية الضيقة. إن أكثر الأشكال تطرفا لمثل هذا التفكير موجود فى المذهب الفاشى " للدولة الشمولية"، الذى يعبر عنه بالصيغة الوثنية التالية: "كل شىء من أجل الدولة، لا شىء ضد الدولة، ولا شىء خارج الدولة". إن الغاية الفاشية التى تقضى بامتصاص الفرد فى الجماعة، ماحية أى أثر للهوية الفردية، يمكن تحقيقها فقط عبر "تسييس" كل جوانب الوجود الاجتماعى، أى إلغاء "الخاص" تماما.

جورج ويلهلم فريدريك هيجل Georg Wilhelm Friedrich Hegel
(١٧٧٠ -١٨٣١)

فيلسوف ألمانى، هو مؤسس المثالية الحديثة، وطور مفهوم أن الوعى والأشياء المادية متحدان فى الواقع. فى كتابه: **علم ظواهر الروح** ([١٨٠٧] ١٩٧٧)، سعى إلى تطوير نظام عقلانى ليحل محل المسيحية التقليدية، بتفسير الآلية الكاملة للتاريخ البشرى، والكون ذاته، من منظور تقدم **العقل** المطلق نحو تحقيق الذات. من وجهة نظره، التاريخ هو فى جوهره مسيرة الروح البشرية نحو نقطة نهاية مقررة.

إن عمل هيجل السياسى الأساسى هو: **فلسفة اليمين** ([١٨٢١] ١٩٤٢)، حيث قدم نظرية عضوية للدولة تصورها على أنها أعلى تعبير عن الحرية البشرية. لقد حدد ثلاث "مراحل" للوجود الاجتماعى: الأسرة، والمجتمع المدنى، والدولة. يعتقد هيجل أن داخل الأسرة، تعمل "غيرية خاصة"، مشجعة الناس على أن تضع جانبا مصالحها الخاصة من أجل خير أقاربائهم. ويرى المجتمع كمجال لـ"أنانية عامة" حيث يضع الأفراد مصالحهم الخاصة قبل مصالح الآخرين. لكنه يؤمن بأن الدولة هى جماعة أخلاقية يدعمها التعاطف المتبادل، وهى تتسم بالتالى بـ "غيرية عامة". وانعكس هذا الموقف الفكرى فى إعجاب هيجل بالدولة البروسية حينذاك، وساعد على تحول المفكرين الليبراليين إلى قضية تدخل الدولة. كما كان لفلسفة هيجل تأثيرا كبيرا على ماركس (راجع ص٦٢٧) وآخرين، أطلق عليهم: "الهيجليون الشباب".

ينظر كل واحد من التصورين السابقين للسياسة، على أنها مرتبطة جوهريا بمجموعة معينة من المؤسسات أو المجال الاجتماعى، أولا: آلية الحكومة، وثانيا: حلبة الحياة العامة. وعلى النقيض من ذلك، ينظر إليها التصور الثالث الأكثر راديكالية، كشكل مميز للنشاط الاجتماعى، لكنه نشاط يتخلل كل ركن من الوجود البشرى. وكما يعبر أدريان لفتويتش Adrian Leftwich فى: **ما هى السياسية؟** (١٩٨٤): "إن السياسة فى قلب **كل** النشاط الاجتماعى الجماعى، رسمى وغير رسمى، عام وخاص، وفى **كل** المجموعات البشرية، مؤسسات ومجتمعات". ومن وجهة نظر السياسى الألمانى والمنظر القانونى: كارل شميتCarl Schmitt (١٨٨٨-١٩٨٥)، تعكس السياسية الواقع غير القابل للتغير للوجود البشرى: التمييز بين الصديق والعدو. فى أغلب التفسيرات، يرتبط هذا المفهوم للـ"سياسى" بالإنتاج والتوزيع واستخدام الموارد فى سياق الوجود الاجتماعى. وبالتالى، فإن السياسية تنشأ من وجود الندرة، ومن الحقيقة البسيطة التى تتلخص فى أنه، بينما احتياجات ورغبات البشر غير محدودة، فإن الموارد المتاحة لإشباعها دائما ما تكون محدودة. إذن، تشمل السياسية كل شكل من أشكال النشاط، يقع خلاله صراع حول توزيع وتقسيم الموارد. ويقتضى ذلك، على سبيل المثال، أن السياسية لم تعد محصورة، كما يؤمن كريك، فى النقاش العقلانى والتراضى السلمى، لكنها يمكن أيضا أن تشمل تهديدات، وتخويف وعنف. وتلخص ذلك مقولة كلوزفيتسClausewitz الشهيرة: "إن الحرب ليست سوى استمرار السياسية بوسائل أخرى". فى الأصل، السياسية هى القوة، القدرة على تحقيق نتيجة مرغوبة، من خلال أية وسائل كانت. لقد لخص هارولد لاسويل Harold Lasswell بشكل دقيق، هذا الجانب من السياسية فى عنوان

كتابه: **السياسية من يحصل على ماذا، متى، وكيف ؟**(١٩٣٦). لقد قـدم مجموعـة متنوعة من المنظرين مثل هذا التصور للسياسة، وكان مـن بـين أكثـرهم تـأثيرا: الماركسيون والدعاة المعاصرون للمساواة بين الجنسين.

ويعمل المفهوم الماركسى للسياسة على مستويين. فـى المـستوى الأول: استخدم ماركس (راجع ص٦٢٧) مصطلح "سياسة" بالمعنى التقليدى، للإشارة إلـى جهاز الحكومة. وهو ما عناه هو وإنجلز فى: **المانيفـستو الـشيوعى** ([١٨٤٨] ١٩٧٦) عندما أشار إلى السلطة السياسية، على أنها "فقط السلطة المنظمة من قبـل طبقة لقمع طبقة أخرى". يرى ماركس أن السياسية، مع القانون والثقافة، هم جـزء من "بنية فوقية"، متميزة عن "القاعدة "الاقتصادية، التى هى الأساس الحقيقى للحياة الاجتماعية. غير أنه، لا يرى "القاعدة " الاقتصادية و"البنيـة الفوقيـة " الـسياسية والقانونية ككيانات منفصلة، لكنه يعتقد أن "البنية الفوقيـة" تنـشأ مـن "القاعـدة" الاقتصادية، وأنها انعكاس لها. وبمعنى آخر، وعند مستوى أعمق، السلطة السياسية متأصلة فى النظام الطبقى؛ وكما صاغها لينين (راجع ص١٥٢)، "إن السياسية هى التعبير الأكثر تركيزا عن الاقتصاد". وبعيدا عن الاعتقاد بـأن الـسياسية يمكـن حصرها فى الدولة ومجال عام ضيق، يمكـن القـول: إن الماركـسيين يعتقـدون أن"الاقتصادى هو سياسي". فى الحقيقة، المجتمع المدنى، المعتمد على نظـام مـن التضاد الطبقى، هو قلب السياسية. غير أن، ماركس لم يعتقد أن السياسية هى سمة محتومة للوجود الاجتماعى، ونظر إلى ما كان يأمل بوضـوح أن يكـون نهايـة السياسية. وتوقع أن ذلك قد يحدث، عندما يتواجد مجتمع لا طبقى، مجتمع شيوعى لا يترك مجالا للصراع الطبقى، وبالتالى لا يترك مجالا للسياسة.

لقد عبر المفكرون المعاصرون المدافعون عن المساواة بين الجنسين، عن اهتمام مكثف بشكل خاص بطبيعية السياسية. فى حين قبل المدافعون عن المساواة

بين الجنسين فى القرن التاسع عشر بمفهوم لبيرالى أساسا للسياسة كـــ " شؤون " عامة، وركزوا بشكل خاص على الحملة من أجل حق النساء فى الاقتراع، فإن الراديكاليين من المدافعين عن المساواة بين الجنسين اهتموا بتوسيع حدود "السياسى". إنهم يرون أن التعريفات التقليدية للسياسة، تستبعد، فى الواقع، النساء. لقد حصرت النساء بشكل تقليدى على الوجود "الخاص"، المتمركز على الأسرة والمسؤوليات المنزلية، وعلى النقيض، سيطر الرجال دائما على السياسية التقليدية، والمناطق الأخرى للحياة "العامة". إن أنصار المساواة بين الجنسين الراديكاليين، يهاجمون بالتالى هذا التقسيم الثنائى "عام / خاص"، وينادون بدلاً منه بشعار "الشخصى هو سياسى". ورغم أن هذا الشعار أثار خلافا كبيرا وتنوعا من التفسيرات، فهو بلا شك يغلف الاعتقاد بأن ما يدور فى الحياة المنزلية والأسرية والشخصية هو أمر سياسى بشكل مكثف. لكن، وراء ذلك، يقف مفهوم للسياسة أكثر راديكالية، عرفتها كيت ميليه Kate Millet فى: **السياسية الجنسية** (١٩٧٠] ١٩٩٠) على أنها "علاقات سلطة ــ منظمة، وترتيبات حيث تسيطر مجموعة من الأشخاص على مجموعة أخرى"، وبالتالى، فإن السياسية تحدث كلما وحيثما تكون السلطة والموارد الأخرى موزعة بشكل غير متساوى". من وجهة النظر هذه، يمكن الحديث عن "سياسة الحياة اليومية"، مفترضة أن العلاقات داخل الاسرة، بين الأزواج والزوجات أو بين الأهل والأبناء، هى بكل تفاصيلها مثل العلاقات السياسية بين أصحاب العمل والعمال، أو بين الحكومة ومواطنيها. من ناحية أخرى، هذا التوسع الكبير فى عالم السياسية، أزعج بعمق المنظرين الليبراليين، الذين خشوا من أن يشجع ذلك السلطة العامة على أن تنتهك الخصوصية والحريات الفردية.

غير أنه إذا تم اعتبار السياسية كتقسيم وتوزيع للموارد النادرة، فإنها لا تحدث داخل مجموعة معينة من المؤسسات فقط، كما أنها تحدث عند عدد من المستويات. إن أدنى مستوى للنشاط السياسى هو المستوى الشخصى، الأسرة والحياة المنزلية، حيث تدار من خلال تفاعل وجه لوجه منتظم أو مستمر. تحدث السياسية، مثلا، عندما يقرر صديقان الخروج لقضاء أمسية، لكنهما لا يستطيعان الاتفاق حول أين سيذهبان، أو ماذا سيفعلان. المستوى الثانى للسياسة هو مستوى الجماعة، وهى تنصب بشكل نموذجى على القضايا المحلية والنزاعات، لكنها تبتعد عن التفاعل وجها لوجه الخاص بالسياسية الشخصية، وتتجه نحو شكل من أشكال التمثيل. وسيتضمن ذلك بالتأكيد أنشطة الجماعة، الحكومة المحلية أو الإقليمية، وهى فى بلدات كبيرة من الولايات المتحدة، قد تشمل مستويين متميزين أو أكثر من الحكومة. وهى مع ذلك تتضمن أيضا مكان العمل، والمؤسسات العامة وشركات مجال الأعمال، وداخلها جميعا لا تتخذ القرارات عن طريق المناقشات المباشرة وجها لوجه إلا فى مجال محدود منها. المستوى الثالث للسياسة هو المستوى القومى، المتمركز على مؤسسات الدولة ــ الأمة، وأنشطة الأحزاب السياسية الرئيسية ومجموعات الضغط. وهو المستوى الذى تنحصر فيه بدرجة كبيرة المفاهيم التقليدية للسياسة. أخيرا، هناك المستوى الدولى أو فوق القومى للسياسة. من الواضح تمامًا أنه يتعلق بالعلاقات الثقافية والاقتصادية والدبلوماسية بين الدول ــ الأمم، لكنه يتضمن أيضا أنشطة الهيئات فوق القومية، مثل: الأمم المتحدة والاتحاد الأوروبى، والشركات متعددة الجنسيات، والمنظمات غير الحكومية، بل والإرهابيين الدوليين. إن السياسية من هذا المنظور، موجودة فى كل مكان، نظرا لانتشار احتمال النزاع المرتبط بالسلطة، فإن السياسية قد تصبح حقا متساوية فى الامتداد، مع الوجود الاجتماعى نفسه.

المساواة بين الجنسين

تميزت حركة الدعوة للمساواة بين الجنسين بشكل خاص بموقفها السياسى: محاولة تقديم الدور الاجتماعى للنساء. ألقى أنصار حركة المساواة بين الجنسين الضوء على ما يعتبرونه علاقة سياسية بين الجنسين، وهيمنة الرجال وخضوع النساء فى أغلب، المجتمعات، إن لم يكن كلها. لقد ارتبطت "الموجة الأولى" لحركة تحرير المرأة ارتباطا وثيقا بحركة حق النساء فى الاقتراع، التى ظهرت فى الأربعينيات والخمسينيات من القرن التاسع عشر. كان إقرار حق الاقتراع للنساء، فى أغلب البلدان الغربية فى السنوات الأولى من القرن العشرين، يعنى أن الحملة من أجل الحقوق القانونية والمدنية قد أصبحت أقل تواجدا مما حرم الحركة النسائية من قضية توحد جهودهن. نشأت "الموجة الثانية" لحركة المساواة بين الجنسين، اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا، فى الستينيات من القرن العشرين، وعبرت، بالإضافة إلى الاهتمام الراسخ بالحقوق المتساوية، عن المطالب الأكثر راديكالية، والثورية أحيانا للحركة المتنامية لتحرير المرأة. ورغم أن السياسية الداعية للمساواة بين الجنسين، قد تشظت وتعرضت لعملية فقدان لراديكاليتها، منذ سبعينيات القرن الماضى، إلا أن حركة تحرير المرأة اكتسبت احتراما متزايدا، كمدرسة متميزة للنظرية السياسية.

لقد اهتم الفكر السياسى لحركة المساواة بين الجنسين، فى أول الأمر بقضيتين: أولا: قام بتحليل المؤسسات والآليات والممارسات، التى من خلالها تم إخضاع النساء للرجال: ثانيا: قام باستكشاف أكثر الطرق المناسبة والفعالة، التى يمكن من خلالها تحدى هذا الخضوع. لقد رفض فكر حركة

تحرير المرأة، الرؤية التقليدية بأن السياسية، تنحصر بشكل ضيق فى الأنشطة والمؤسسات العامة، وأطلقت الموجة الثانية من حركة تحرير المرأة، الشعار الشهير "الشخصى هو سياسى". إن المفهوم المركزى فى النظرية السياسية الجنسية لحركة المساواة بين الجنسين، هو النظام الأبوى، وهو تعبير جذب الانتباه إلى السمة الكلية للاضطهاد والاستغلال اللذين تتعرض لهما النساء. ولقد أكد ذلك بدوره على الأهمية السياسية للجنس، أى من حيث كون المرء ذكر أو أنثى، مع إدراك أن ذلك يشير إلى الفروق المفروضة اجتماعيا، بين الرجال والنساء وليس الفروق البيولوجية بينهما. ويعتبر أغلب أنصار حركة المساواة بين الجنسين أن الجنس هو تركيب سياسى، يعتمد عادة على آراء مقولبة، عن ما هو "أنثوى" وما هو "ذكرى"، من حيث السلوك والأدوار الاجتماعية.

غير أن نظرية المساواة بين الجنسين وتطبيقاتها، متنوعة بشكل كبير. إن الأفكار المبكرة للمساواة بين الجنسين، مستمدة بشكل واسع من الليبرالية (راجع ص٦٠)، وعكست التزاما بالفردانية والمساواة الشكلية. على النقيض، حركة المساواة بين الجنسين الاشتراكية، النابعة بشكل كبير من الماركسية (راجع ص١٤٩) قد أكدت على الروابط بين الخضوع النسائى، وطريقة الإنتاج الرأسمالية، مما جذب الانتباه إلى المغزى الاقتصادى، لكون النساء مقيدات بالحياة الأسرية والمنزلية. ومن ناحية أخرى، تجاوز أنصار حركة المساواة بين الجنسين الراديكاليون، وجهات نظر التقاليد السياسية القائمة. لقد صوروا التقسيم الجنسى بأنه الانقسام الأساسى، وذو الأهمية السياسية الأكبر فى المجتمع، وطالبوا بإعادة هيكلة جذرية للحياة الشخصية والمنزلية والأسرية. غير أن انقسام حركة المساواة بين الجنسين إلى ثلاثة عقائد ــ ليبرالية، اشتراكية وراديكالية ــ أصبح منذ سبعينيات القرن

العشرين، أمرا تجاوزه الواقع، حيث غدا فكر حركة المساواة بين الجنسين أكثر تنوعا وتعقيدا وتطورا. ومن بين أحدث أشكاله الحركة السوداء للمساواة بين الجنسين، الحركة النسائية للتحليل النفسى، الحركة النسائية البيئية (راجع ص٣٣٤) وحركة ما بعد الحداثة النسائية (راجع ص٢٢).

إن القوة الرئيسية للنظرية السياسية المدافعة عن المساواة بين الجنسين، تكمن فى أنها تقدم منظورًا للفهم السياسى غير ملوث بالانحيازات الجنسية الغالبة فى الفكر التقليدى. إن حركة تحرير المرأة لم تكتف بإعادة تفسير مساهمة المنظرين الرئيسيين، حيث ألقت ضوءا جديدا على المفاهيم القائمة، مثل: القوة والسيطرة والمساواة، لكنها أدخلت أيضا حساسية جديدة ولغة جديدة فى النظرية السياسية، تتعلق بأفكار مثل: الصلة والارتباط والصوت والاختلاف. غير أن حركة المساواة بين الجنسين، تعرضت لنقد على أساس أن انقسامات الحركة الداخلية حاليا حادة جدا، بحيث فقدت نظرية المساواة بين الجنسين وحدتها وتماسكها. فالحركة النسائية لما بعد الحداثة، تشكك، مثلا، فى ما إذا كانت "المرأة" هى فئة لها معنى. ويفترض آخرون أن نظرية المساواة بين الجنسين، قد أصبحت منفصلة عن المجتمع، الذى تجاوز بشكل متزايد مطالب المساواة بين الجنسين، حيث إن تحولا رئيسيا حدث فى أدوار النساء المنزلية والمهنية والعامة، على الأقل فى المجتمعات المتقدمة، ويرجع الفضل فى ذلك بدرجة كبيرة لحركة تحرير المرأة.

شخصيات رئيسية

مارى ولستونكرافت Mary wollstonecraft. إن كتاب ولستونكرافت: **دفاع عن حقوق النساء** (١٧٩٢) يعتبر عادة أول نص حديث يعبر عن

حركة المساواة بين الجنسين، وكانت قد كتبته على خلفية الثورة الفرنسية، قبل ظهور حركة حق الاقتراع للنساء بسنوات عدة. وبتأكيدها على أن من حق النساء، أن يخولن الحقوق والامتيازات نفسها مثل الرجال، على أساس أنهما "بشر"، قد أسست ما أصبح جوهر مبدأ حركة المساواة بين الجنسين الليبرالية.

سيمون دى بوفوار Simone de Beauvoir (١٩٠٦-١٩٨٦)
روائية فرنسية وكاتبة مسرحية وناقدة اجتماعية. لقد ساعدت بوفوار على إعادة فتح قضية السياسية الجنسية، وأشارت منذرة إلى بعض الموضوعات التى طورتها بعد ذلك الحركة الراديكالية للمساواة بين الجنسين. وألقت الضوء على المدى الذى يمثل فيه ما هو ذكرى كإيجابى أو معيارى وطبيعى، بينما يصور ما هو أنثوى على أنه "الآخر". ويحد هذا التصوير بشكل أساسى حرية النساء، ويمنعهن من التعبير عن كامل إنسانيتهن. لقد وضعت بوفوار إيمانها بالعقلانية والتحليل النقدى، كوسائل لعرض هذه الآلية ومنح النساء مسؤولية حياتهن ذاتها. إن العمل الرئيسى فى مجال المساواة بين الجنسين هو كتاب: **الجنس الثانى** (١٩٤٩).

كات ميليه Kate Millet(١٩٣٤-) كاتبة أمريكية ونحاتة. لقد طورت ميليه الحركة الراديكالية للمساواة بين الجنسين إلى نظرية مصاغة فى شكل مجموعة متماسكة من المبادئ والأفكار، تنفصل بوضوح عن التقاليد الليبرالية والاشتراكية الراسخة. وقد صورت النظام الأبوى على أنه "ثابت اجتماعى" متغلغل خلال كل الهياكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ويرتكز على عملية تكيف تعمل بشكل واسع من خلال الأسرة، وهى "المؤسسة الرئيسية للنظام الأبوى". وتدعم كات إيقاظ الوعى كوسيلة لتحدى الاضطهاد، الذى

يمارسه النظام الأبوى، وأيدت إلغاء واستبدال الأسرة التقليدية. عمــل ميليــه الرئيسى هو: **السياسية الجنسية** (١٩٧٠).

جولييت ميتشل Juliet Mitchell (١٩٤٠-) كاتبة بريطانية ولدت فى نيوزيلندا، وتعد الأكثر تأثيرا بين منظرى الحركة الاشتراكية للمساواة بين الجنسين. لقد تبنت منظورا ماركسيا حديثا يسمح بالتفاعل بين القوى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فى المجتمع، وحذرت من أنه طالما لا يزال النظام الأبوى له جذور ثقافية وأيديولوجية، فلا يمكن الإطاحة به بمجرد إحلال الاشتراكية محل الرأسمالية. كما كانت ميتشل أول منظرة لحركة تحرير المرأة تستخدم نظرية التحليل النفسى، كوسيلة لتفسير الاختلاف الجنسى. وتتضمن أعمالها الرئيسية: **منزلة النساء** (١٩٧١) و**التحليل النفسى وحركة المساواة بين الجنسين** (١٩٧٤) و**الجنسانية النسائية** (١٩٨٥).

شولاميث فايرستون Shulamith Firestone (١٩٤٥ -) كاتبة كندية وناشطة سياسية. لقد طورت فايرستون نظرية راديكالية للمساواة بين الجنسين، كيفت الماركسية مع تحليل دور النساء. وأكدت فايرستون أن الاختلافات الجنسية لا تنبع من عملية تكيف لكن من "تقسيم طبيعى للعمل" داخل "الأسرة البيولوجية". وبالتالى، فإن المجتمع مهيكل من خلال عملية التكاثر، وليس من خلال عملية الإنتاج: ومن ثم تستطيع النساء تحقيق التحرر، فقط إذا تجاوزن وسمون فوق طبيعتهن البيولوجية، وفررن من لعنة "حواء" باستخدام التكنولوجيا الحديثة مثل: أطفال الأنابيب، والرحم الاصطناعى. وأشهر أعمال فايرستون هو: **ديالكتيك الجنس** (١٩٧٠).

كاترين إيه. ماكينون Catherine A.Mackinnon (١٩٤٦ -) أكاديمية أمريكية وناشطة سياسية، قدمت إسهاما كبيرا للنظرية القانونية لحركة المساواة بين الجنسين. من وجهة نظرها، يعتبر القانون فى الدولة الليبرالية من الأدوات الرئيسية التى تستخدم للحفاظ على صمت النساء وخضوعهن. وفى غياب مساواة بين الجنسين، فإن وضع النساء "الطبيعى" يحدد بشكل حتمى من خلال تطبيق القيم والممارسات الذكرية. كما أكدت أن الاضطهاد الذى تتعرض له النساء يرتكز على الجنسانية، وأن الأدب والفن الإباحى هو السبب الجذرى لهذا الاضطهاد. وتتضمن أعمال ماكينون الرئيسية: **التحرش الجنسى والمرأة العاملة** (١٩٧٩) و**نحو نظرية للدولة خاصة بالمساواة بين الجنسين** (١٩٨٩) و**كلمات فقط** (١٩٩٣).

قراءات أخرى

Bryson, V. *Feminist Political Theory: An Introduction*. 2nd edn. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003.

Freedman, J. *Feminism*. Buckingham: Open University Press, 2001.

Landes, J. B. *Feminism, the Public and the Private*. Oxford University Press, 1998.

Squires, J. *Gender in Political Theory*. Cambridge: Polity Press, 1999.

الحكومة

إن كانت السياسية قد عرفت، فإن الحكومة بلاشك مركزية بالنسبة لها. إن كلمة" يحكم"، فى معناها الأوسع، هى توجيه أو ممارسة السيطرة على الآخرين. إن نشاط الحكومة بالتالى، يشمل القدرة على اتخاذ القرارات وضمان تنفيذها. بهذا

المعنى، يمكن مطابقة شكل مـــن أشـــكال الحكومـــة، داخـــل أغلـــب المؤســـسات الاجتماعية. على سبيل المثال، فى الأسرة يظهر ذلك فى السيطرة التـــى يمارســـها الأهل على الأبناء؛ وفى المدرسة تعمل من خلال الانضباط والقواعد التى يفرضها المدرسون؛ وفى مكان العمل يتم الحفاظ على السيطرة بواسطة النظم التى يصوغها المدراء أو أصحاب العمل. الحكومة، إذن، موجودة أينما تقع قواعد منظمة، وكلمـــا تكرر ذلك. غير أن لفظ "حكومة" عادة ما يفهم بشكل أضيق، ليـــشير إلـــى آليـــات رسمية ومؤسسية، بواسطتها يمارس الحكم على مستوى الجماعـــة، والمـــستويات القومية والدولية. وهكذا، يمكن مطابقة الحكومة مع مجموعة من المؤسسات الدائمة والرسمية، وظيفتها الحفاظ على النظام العام ومباشرة عمل جماعى.

إن مؤسسات الحكومة تهتم، بسن القانون وتنفيذه وتفسيره، والقانون من حيث هو: مجموعة من القواعد مفروضة بالقوة وملزمة للمجتمع. وتشمل كل نظم الحكومة بالتالى، ثلاث وظائف: أولا: التشريع أو سن القوانين، ثانيا: تنفيذ القوانين، وثالثا: تفسير القوانين، وإصدار حكم قضائى بمعناها. وفى بعض نظم الحكومة تنفذ هذه الوظائف مؤسسات منفصلة – التشريعية، التنفيذية والقضائية – لكن فى نظم أخرى قد تأتى كلها تحت مسؤولية هيئة واحدة، مثل: الحزب "الحاكم"، أو حتى شخص واحد: الديكتاتور. غير أن فى بعض الحالات يشار إلى الفرع التنفيذى وحده على أنه "الحكومة"، مما يجعل الحكومة مرادفا تقريبا لـــ"الحكام" أو "أصحاب السلطة". وبالتالى، تتطابق الحكومة بشكل أضيق مع مجموعة معينة من الوزراء، يعملون تحت قيادة رئيس تنفيذى، عادة ما يكون رئيس الوزراء أو رئيس الدولة. إن ذلك ما يحدث نموذجيا فى النظم البرلمانية، حيث من الشائع الإشارة إلى "حكومة بلير"، أو "حكومة شرودر"، أو "حكومة هوارد".

إلا أن هناك عددا من القضايا الخلافية التى تحيط بمفهوم الحكومة. أولا: على الرغم من أن الحاجة إلى نوع ما من الحكومة، يحظى بقبول شبه عام، فهناك من يعتقدون أن الحكومة أيا كان نوعها، هى قمعية وغير ضرورية فى آن. بالإضافة إلى أن الحكومات تأتى فى تنوعات مربكة، بحيث يكون من الصعب تصنيف أو تبويب أشكالها المختلفة. الحكومة، مثلا، يمكن أن تكون ديمقراطية أو فاشيه، دستورية أو ديكتاتورية، مركزية أو مجزءة، إلخ. أخيرا، لا يمكن فهم الحكومة بمعزل، عن المجتمع الذى تحكمه. وتعمل الحكومات داخل نظم سياسية، وشبكات من العلاقات تتضمن عادة أحزاب، وانتخابات، ومجموعات ضغط، ووسائل إعلام، ومن خلال هذه النظم والشبكات تستطيع الحكومة الاستجابة للضغوط الشعبية، وفى الوقت نفسه تمارس سيطرة سياسية.

لماذا يكون لديك حكومة؟

يتعرف الناس فى كل أجزاء العالم على مفهوم الحكومة، ويستطيعون، فى الأغلبية الساحقة من الحالات، من تحديد هوية مؤسسات فى مجتمعهم تشكل الحكومة. بالإضافة إلى ذلك، فإن أغلب الناس تقبل بدون مناقشة بأن الحكومة ضرورية، مفترضين أن دونها سيكون الوجود المتحضر والمنظم مستحيلا. ورغم أنهم قد يختلفون حول تنظيم الحكومة والدور الذى عليها أن تلعبه، لكنهم مع ذلك مقتنعون بالحاجة إلى نوع ما من الحكومة. إلا أن انتشار وجود الحكومة والقبول بها بشكل غير قابل للنقد تقريبا، فى مختلف أنحاء العالم لا يثبت فى حد ذاته أن مجتمعا منظما وعادلا، لا يمكن أن يوجد إلا من خلال وكالة الحكومة. فى الحقيقة، هناك مدرسة معينة للفكر السياسى، مكرسة تحديدا لإثبات أن الحكومة غير

ضرورية، وتعمل على إلغائها. إنها المدرسة الفوضوية، والمعنى الحرفـــى لكلمـــة فوضى هى: "بدون قواعد".

وتوجد الحجة التقليدية لصالح الحكومة فى نظريات العقد الاجتماعى، التى كان أول من اقترحها فلاسفة القرن السابع عشر مثل: توماس هوبز Hobbes Thomas(راجع ص٢١٥) وجون لوك John Locke(راجع ص٤٥٤). إن نظرية العقد الاجتماعى، فى الواقع، تشكل الأساس للفكر السياسى الحديث. يقدم هوبز فى كتابه: **الطاغوت** ([١٦٥١] ١٩٦٨) وجهة النظر القائلة بأن الكائنات البشرية العاقلة يجب أن تحترم وتطيع حكومتها، لأن بدونها قد تنحدر إلى حرب أهلية، حيث " كل إنسان ضد كل إنسان". ويطور منظرو العقد الاجتماعى حجتهم، بالرجوع إلى مجتمع افتراضى بدون حكومة، أطلق عليه "حالة الطبيعة". وصف هوبز بشكل حى الحياة فى حالة الطبيعة، بأنها "منزوية، فقيرة، بغيضة، وحشية وقصيرة". من وجهة نظره، إن البشر هم أساسا مخلوقات أنانية، وتجد فى طلب السلطة، وإذا لم يكبحها القانون، ستسعى إلى تقديم مصالحها الخاصة على حساب أقرانها من البشر، حتى الأقوياء من بينهم لن يكونوا أبدا أقوياء بما يكفى، لكى يعيشوا فى أمان وبدون خوف: سوف يتحد الضعفاء ضدهم، قبل أن ينقلبوا على بعضهم البعض. الأمر غاية فى البساطة، بدون حكومة لكبح الدوافع الأنانية، سيكون النظام والاستقرار مستحيلين. افترض هوبز، أن الأفراد العقلاء، عند إدراكهم لذلك، سيسعون إلى الهروب من الفوضى والشغب، بالدخول فى اتفاق بين كل واحد والآخر، أى "عقد اجتماعى"، يمكن من خلاله إقامة نظام الحكومة.

يرى منظرو العقد الاجتماعى أن الحكومة هى دفاع ضرورى ضد الشر والوحشية، اعتمادا أساسا على نظرتهم المتشائمة للطبيعة البشرية. غير أنه يوجد عرف بديل، يصور الحكومة على أنها جوهريا كريمة، كوسيلة لتعزيز الخير وليس فقط تفادى

الضرر. ويمكن رؤية ذلك فى كتابات أرسطو، الذى كان لفلسفته تأثير عميقٌ على علماء اللاهوت فى القرون الوسطى مثل: القديس توما الأكوينى (راجع ص٢٧١). فى " أطروحة فى لقانون"، وهى جزء من: **الخلاصة اللاهوتية** (١٩٦٣)، بدأت فى ١٢٦٥، يصف الأكوينى الدولة بأنها "الجماعة المثالية"، ويعتقد أن التأثير الحقيقى للقانون، هو أن يجعل من يخضعون له طيبين؛ لقد كان واضحا، على سبيل المثال، أن الحكومة والقانون سيكونان ضروريان للبشر، حتى فى غياب الخطيئة الأصلية. هذه الرؤية الكريمة للحكومة، كأداة تمكن الناس من التعاون معا من أجل المنفعة المتبادلة، ظلت حية فى السياسية الحديثة من خلال العرف الديمقراطى ــ الاجتماعى.

لكن من وجهة النظر الفوضوية، فإن الحكومة وكل أشكال السلطة السياسية، ليست فقط شريرة ولكنها غير ضرورية أيضا. يقدم الفوضويون هذه الحجة لقلب نظرية العقد الاجتماعى على رأسها، ويقدمون صورة مختلفة تماما لحالة الطبيعة. بينما يفترض منظرو العقد الاجتماعى، بدرجات متنوعة، أن البشر إذا تركوا لحيل ومكائد المنافسة الخاصة بهم، سيكون التنافس والصراع المفتوح هو النتيجة المحتومة. فى الجانب المقابل، يعتنق الفوضويون تصورا أكثر تفاؤلا للطبيعة البشرية، مؤكدين على القدرة على الإدراك العقلانى، والتعاطف، والتعاون. وكما أعلن وليم جودوين William Godwin (راجع ص٥٧٢)، الذى أعطى كتابه: **سؤال يتعلق بالعدل السياسى** ([١٧٩٣] ١٩٧٦) أول تصريح واضح للمبادئ الفوضوية: " إن الإنسان يمكن تحسينه حتى يبلغ مرتبة الكمال، أو بمعنى آخر قابل للتحسن المستمر". فى حالة الطبيعة سيسود إذن نظام " طبيعى"، مما يجعل النظام "السياسى" غير ضرورى فعلا. سينمو الانسجام الاجتماعى بشكل تلقائى، عندما يدرك الأفراد أن المصالح المشتركة التى تربط بينهم، أقوى من المصالح الأنانية التى تفرق بينهم، وعندما تقع الخلافات يمكن حلها بسلام، من خلال النقاش المنطقى والحوار. فى الحقيقة، لا يرى الفوضويون الحكومة كوقاية ضد الفوضى،

إنما يرون أنها السبب فى الصراع، والاضطراب والعنف. إن الحكومة بفرضها السلطة من أعلى، فإنها تقمع الحرية، وتولد الاستياء وتعزز عدم المساواة.

وكثيرا ما دعم الفوضويون حججهم باستخدام أمثلة تاريخية، مثل الدول – المدن فى القرون الوسطى التى وقرها بيتر كروبوتكين Kropotkin Peter (راجع ص٥٤) أو كميونة الفلاحين الروس التى أثارت إعجاب ليو تولستوى، حيث من المفترض الحفاظ على النظام الاجتماعى، بالاتفاق العقلانى والتعاطف المتبادل. كما ينظرون أيضا إلى المجتمعات التقليدية حيث يسود النظام والاستقرار، رغم غياب ما يمكن اعتباره عادة "حكومة". من الواضح، أنه من المستحيل التعميم بشأن طبيعة المجتمعات التقليدية، فإن بعضها قمعى وذو تسلسل هرمى، وهى لا تروق أبدا للفوضويين. ومع ذلك، حدد علماء الاجتماع أيضا مجتمعات تسودها المساواة بشكل كبير جدا، مثل مجتمع البشمان فى كلاهارى، حيث يبدو أن الخلافات حلت عبر آليات غير رسمية واتصالات شخصية، بدون الحاجة لأيه آلية حكومة رسمية. غير أن قيمة مثل هذه الأمثلة، أنها تحديدا تلقى ضوءا قويا على أن المجتمعات الحديثة أصبحت معتمدة بشكل متزايد على الحكومة، بعيدا عن الاستغناء عن الحاجة إلى حكم منظم.

لا يمكن أن يكون الاختلاف بين الجماعات التقليدية، مثل جماعات البشمان بكلاهارى والمجتمعات الحضرية والصناعية التى يعيش فيها سكان العالم بشكل متزايد، أكثر وضوحا. إن المجتمعات التقليدية تحل مشكلة الحفاظ على النظام بشكل كبير، من خلال الحفاظ على التقاليد والأعراف، التى غالبا ما تكون متجذرة فى المعتقد الدينى. إن الطقوس الاجتماعية، على سبيل المثال، تساعد على ترسيخ مجموعة من القيم المشتركة وعلى انتقالها إلى قواعد سلوكية من جيل إلى الجيل التالى. وبالتالى، تعمل التقاليد على تأمين سلوك اجتماعى متماسك، وقابل للتنبؤ به، وعلى الحفاظ على بنية اجتماعية محددة بوضوح. وفضلا عن أن مثل هذه

المجتمعات صغيرة نسبيا، مما يمكن من إدارة الاتصال والتعامل الاجتماعى، عند مستوى شخصى ووجها لوجه. على النقيض من ذلك، فإن المجتمعات الحديثة كبيرة، ومعقدة، ويختلف أفرادها ويتميزون بشكل عالى. وتتكون المجتمعات الصناعية من جماعات حضرية تنتشر بدون نظام واتساق، تضم عدة آلاف من البشر، وأحيانا عدة ملايين. ونتيجة لتراجع الدين والشعائر والتقاليد، فإن المجتمعات الحديثة تعانى من نقص نموذجى، فى مجموعة القيم المشتركة الموحدة والمعتقدات الثقافية. كما أن التصنيع جعل الحياة الاقتصادية أكثر تعقيدا، وولد بنية اجتماعية مشظاة بشكل متزايد. باختصار، إن الصفات المميزة للمجتمع الحديث، هى الحجم والتنوع والصراع. إن الآليات غير الرسمية التى تدعم النظام الاجتماعى بين بشمان كالاهارى، إما أنها ليست موجودة أو أنها لا تستطيع أن تكون على مستوى مصادر التوتر، الناتجة عن المجتمع الحديث. وبالتالى لم يكن مفاجئا إحباط حلم الفوضويين بإلغاء الحكومة. وفى الواقع، كانت النزعة الواضحة خلال أغلب القرن العشرين، فى الاتجاه المضاد: كان ينظر إلى الحكومة على أنها ضرورية بشكل متزايد. غير أن الفوضويين – الرأسماليين، مثل موراى روثباردMurroy Rothbard (راجع ص٥٧٤)، حاولوا إبطال النمو فى الحكومة، بإثبات أن الاقتصادات المركبة، يمكن تنظيمها بالكامل بواسطة آليات السوق، حيث أن قلة من المجتمعات الحديثة لا تتميز بتدخل حكومى واسع، فى الحياة الاقتصادية والاجتماعية.

الحكومات والحكم

رغم أن كل الحكومات لديها هدف واحد، وهو تأمين حكم محافظ على النظام، فإنها تقوم بذلك بطرق مختلفة جدا، واتخذت أشكالا مؤسسية وسياسية، ذات تنوع واسع. إن النظم الملكية المطلقة، على سبيل المثال، تتميز غالبا عن الأشكال

الحديثة من الحكومات الدستورية والديمقراطية. وبالمثل، أثناء فترة الحرب الباردة كان معتادا تصنيف النظم، على أنها تنتمى إلى العالم الأول، أو الثانى، أو الثالث. لقد حاول المفكرون السياسيون وضع مثل هذه التصنيفات بهدف أو هدفين فى ذهنهم. فى حالة الفلاسفة السياسيين، وهم تواقون إلى تقييم أشكال الحكومة على أسس معيارية، على أمل تحديد الدستور "المثالى". غير أن علماء السياسية المعاصرين، حاولوا تطوير "علم الحكم"، من أجل دراسة أنشطة الحكومة فى البلدان المختلفة، بدون تقديم أحكام قيمية عنها. إلا أن الاعتبارات الأيديولوجية نزعت إلى التدخل. أحد الأمثلة على ذلك، استخدام تعبير "ديمقراطى" لوصف نظام حكم معين، وهو تعبير يشير إلى الموافقة العامة، بافتراض أن الحكومة فى مثل هذه المجتمعات، نجحت فى تولى السلطة بواسطة الناس ومن أجلهم.

كان أرسطو من أوائل من حاولوا تصنيف أشكال الحكومة. من وجهة نظره، يمكن تصنيف الحكومات على أساس" من يحكم؟"، و"من يستفيد من الحكم؟". يمكن للحكومة أن تكون بين يدى فرد واحد، أو مجموعة صغيرة، أو السواد الأعظم. لكن فى كل حالة، يمكن إدارة الحكومة سواء من أجل المصالح الأنانية للحكام، أو من أجل نفع الجماعة كلها. ونتيجة لذلك، حدد أرسطو ستة أشكال للحكومة. لقد افترض أنها جميعا أشكال حكم غشاشة أو فاسدة. سواء كانت استبدادية، أو أوليجاركية(•)، أو ديمقراطية، حيث يحكم، على التوالى، شخص واحد، أو مجموعة صغيرة، أو الجماهير لمصلحتها الخاصة وبالتالى على حساب مصالح الآخرين.

(•) حكم القلة، حكومة تهيمن عليها جماعة صغيرة همها الاستغلال وتحقيق المنافع الذاتية. (المترجم)

أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ قبل الميلاد)

فيلسوف يونانى، كان تلميذا لأفلاطون ومدرسا للشاب الإسكندر الأكبر. أنشأ مدرسته الخاصة للفلسفة فى أثينا فى عام ٣٣٥ قبل الميلاد. وسميت: "المدرسة المشائية" وفقا لميله إلى المشى صعودا وهبوطا وهو يتكلم.

إن أبحاث ورسائل أرسطو الاثنين والعشرين المتبقية، قد ألفت كتعليقات وتفسيرات للمحاضرات، وهى تتناول المنطق، والفزياء، والميتافيزيقا، والفلك، والأرصاد الجوية، والأحياء والأخلاق، والسياسية. وأشهر أعماله السياسية هى كتاب: **السياسة** (١٩٥٨)، وهى دراسة شاملة لطبيعة الحياة السياسية والأشكال التى يجب أن تتخذها. بوصفه السياسية بأنها "العلم الرئيسى"، فقد شدد على أن البشر يكافحون من أجل العدل وأن يعيشوا "حياة طيبة"، وأنهم يفعلون ذلك فى المجال العام وليس الخاص. إن تصنيف أرسطو لأشكال الحكومة، قاده إلى تفضيل الحكومات التى تستهدف الخير العام، على تلك التى تعمل لمنفعة المصالح القطاعية، وبالتالى فهو يوصى بخليط من الديمقراطية والأوليجاركية، فى شكل ما أطلق عليه اسم: **نظام الحكم**. إن مذهب الجماعاتية (راجع ص٧٠) فى كتاب: **السياسة**، حيث المواطن يصور كجزء تام من الجماعة السياسية، يتصف بالإصرار على الاختيار والاستقلال الذاتى كما فى أعمال مثل: **كتاب الأخلاق**. وفى القرون الوسطى، أصبحت أعمال أرسطو أساسا للفلسفة الإسلامية، ودمجت فيما بعد فى اللاهوت المسيحى.

وعلى النقيض، يجب أن يفضل النظام الملكى، والأرستقراطى، ونظام الحكم لأن الفرد الواحد، أو المجموعة الصغيرة، أو الجماهير تحكم لصالح الجميع. لقد أعلن أرسطو أنه من الواضح أن النظام الاستبدادى، هو أسوأ كل السلطات الممكنة، بما أنه يحول كل المواطنين إلى وضع العبيد. فى الجانب المقابل، النظام الملكى والأرستقراطى ليسا عمليين، لأنهما يعتمدان على استعداد شبه إلهى لوضع منفعة الجماعة قبل مصالحه الخاصة.

أقر أرسطو بأن ما أسماه: **نظام الحكم**، أى حكم الكثرة لصالح الجميع، هو أكثر السلطات عملية، لكنه كان يخشى من أن الجماهير، قد تشعر بالاستياء تجاه ثروة القلة، وأن تقع بسهولة كبيرة تحت سيطرة أحد زعماء الدهماء الديماجوجيين. وبالتالى فإنه يؤيد سلطة "مختلطة" تترك الحكومة بين أيدى "الطبقة المتوسطة"، أى الطبقات التى ليست غنية ولا فقيرة.

غير أن الحكومة الحديثة، معقدة جدا بحيث لا يمكن تصنيفها ببساطة طبقا لأسس أرسطو. بالإضافة إلى ذلك، فإن التصنيف المفرط فى التبسيط للنظم، إلى عالم أول وعالم ثانى وعالم ثالث، أصبح من المستحيل الإبقاء عليه، فى ضوء التغيرات الأيدلوجية والاقتصادية والسياسية التى حدثت منذ انهيار الشيوعية فى ثورات ١٩٨٩ -١٩٩١. ما كان من المعتاد تسميته نظم العالم الأول، أصبحت تصنف بشكل أفضل كـــ "ديمقراطيات ليبرالية". وكان قلبها هو الغرب الصناعى ــ أمريكا الشمالية، أوروبا وأستراليا ــ لكنها الآن موجودة فى أغلب أجزاء العالم، نتيجة لـــ"موجات الدمقرطة" التى حدثت فى فترة ما بعد ١٩٤٥ وفترة ما بعد ١٩٨٩.

إن مثل هذه النظم من الحكم "ليبرالية" بمعنى أنها تحترم مبدأ الحكومة المقيدة بدستور؛ حيث تتمتع الحقوق الفردية والحريات بنوع من الحماية من قبل

الحكومة. وتدعم الحكومة المقيدة بدستور بثلاث طرق بشكل نموذجى: أولا: الحكومة الليبرالية الديمقراطية هى حكومة دستورية. ويحدد الدستور واجبات ومسؤوليات، ووظائف مؤسسات الحكومة المختلفة وينشىء العلاقة بين الحكومة والفرد. ثانيا: الحكومة مقيدة بحقيقة أن السلطة مجزأة ومتفرقة عبر عدد من المؤسسات، مما يخلق توترات داخلية، أو "مراقبات وتوازنات". ثالثا: الحكومة مقيدة بوجود مجتمع مدنى قوى ومستقل، يتكون من مجموعات ضغط مستقلة، مثل: مجال الأعمال، والنقابات العمالية، ومجموعات الضغط، وما شابه. إن الديمقراطيات الليبرالية تكون " ديمقراطية"، بمعنى أن الحكومة ترتكز على موافقة المحكومين. ويقتضى ذلك شكلا من الديمقراطية النيابية، حيث حق ممارسة سلطة الحكم، يكتسب بالنجاح فى انتخابات دورية وتنافسية. وتمتلك مثل هذه النظم حق الاقتراع العام للبالغين، وانتخابات بالاقتراع السرى، واحترام مجموعة من الحقوق الديمقراطية، مثل: حرية التعبير، وحرية الاجتماع، وحرية الانتقال. إن حجر الزاوية فى الحكومة الديمقراطية الليبرالية هو التعددية، ووجود تنوع من العقائد السياسية، أو الأيديولوجيات، أو الفلسفات، ومنافسة مفتوحة للوصول إلى السلطة بين عدد من الأحزاب. سيتم دراسة أوراق اعتماد ديمقراطية مثل هذا النظام، بعمق أكبر فى الفصل الثامن.

غير أن هناك عددا من الاختلافات بين نظم الحكم الديمقراطى الليبرالى. بعضها، مثل: الولايات المتحدة وفرنسا، نظم جمهورية، يتم فيها انتخاب رئيس الدولة، بينما بلدان مثل: بريطانيا وهولندا هى نظم ملكية دستورية. أغلب الديمقراطيات الليبرالية لديها نظام حكم برلمانى، حيث تندمج السلطة التشريعية مع السلطة التنفيذية. فى بلدان: مثل: بريطانيا، ألمانيا، الهند، وأستراليا تشكل الهيئة التشريعية الحكومة وتكون الأخيرة مسؤولة أمام تلك الهيئة، بمعنى أنه يمكن إسقاطها باقتراع مضاد. فى الجانب المقابل، فإن الولايات المتحدة هى المثال

التقليدى للنظام الرئاسى للحكم، وهو يعتمد على الفصل التام بين السلطات، بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية. يتم انتخاب الرئيس والكونجرس بشكل منفصل، ولكل منهما مجموعة من السلطات الدستورية، تمكنه من مراقبة الآخر. بعض الديمقراطيات الليبرالية تملك حكومات أغلبية. ويحدث ذلك عندما يكون حزب واحد قادرا، سواء بسبب دعم ناخبيه أو طبيعة النظام الانتخابى، أن يشكل حكومة خاصة به. وتمتلك الديمقراطيات نظام الحزبين، حيث يجرى تناوب السلطة بين حزبين رئيسيين، كما يحدث عادة، مثلا، فى الولايات المتحدة، وبريطانيا، نيوزيلاندا. وفى أوروبا القارية من ناحية أخرى، تكون الحكومة الائتلافية هى القاعدة، وتكون نقطتها المركزية هى عملية التفاوض المستمر، بين الأحزاب التى تتشارك سلطة الحكم والمصالح التى تمثلها.

ونتيجة لانهيار الشيوعية، ومع البزوغ المطرد لآليات تنافسية وانتخابية، على الأقل فى دول العالم النامى التى أصبحت صناعية حديثا، أعلن بعض المنظرين مثل: فرنسيس فوكوياما "نهاية الأيديولوجيا" (١٩٩٢)، وأن الحكم فى أنحاء العالم قد أعيد صياغته بشكل لا يقاوم، طبقا لخطوط ديمقراطية ـ ليبرالية. إلا إنه على الرغم من تقدم عملية الدمقرطة منذ الثمانينيات من القرن العشرين، يمكن تحديد هوية عدد من البدائل للنموذج الغربى الليبرالى للحكم. وتتضمن هذه البدائل نظام حكم ما بعد الشيوعية، ونظام حكم شرق آسيوى، ونظام حكم إسلامى، ونظام حكم عسكرى. عامة ما يتخذ حكم ما بعد الشيوعية شكلا ليبراليا ظاهريا: نظام ديمقراطى، مع تبنى انتخابات متعددة الأحزاب، وإدخال إصلاحات اقتصادية تعتمد على السوق. ومع ذلك، وبدرجات مختلفة، تميز الحكم فى الدول التى كانت شيوعية، بعوامل مثل: غياب أو ضعف الثقافة المدنية التى تعزز المشاركة، والاتفاق والاجماع؛ وعدم الاستقرار الناشئ من التحول من التخطيط المركزى إلى شكل من أشكال رأسمالية

السوق؛ والضعف العام لسلطة الدولة، المنعكسة بشكل خاص فى عودة التوترات الإثنية والقومية إلى الظهور مجددا وازدهار الجريمة المنظمة.

إن أشكال الحكم فى شرق آسيا، خاصة فى اليابان وما يسمى باقتصادات "النمور" فى كوريا الجنوبية وتايوان وهونج كونج، وسنغافورة، وماليزيا، تميل إلى أن تتميز بالأولوية الممنوحة لتعزيز النمو، وتحقيق الرخاء الاقتصادى، على اعتبارات مثل: الحرية الفردية، بالمعنى الغربى للحرية المدنية. وغالبا ما تبدى دعما واسعا للحكم "القوى"، الذى يمارس أحيانا من خلال زعماء أقوياء أو أحزاب " حاكمة"، تستند إلى مبادئ كنفوشوسية تلقى احتراما واسعا، مثل: الإخلاص، والنظام، والواجب. ويتضمن الحكم الإسلامى كلا من الأشكال الأصولية والتعددية. النسخة الأصولية للإسلام السياسى ترتبط عامة بإيران وأفغانستان فى ظل طالبان، حيث أقيمت حكومات دينية نظمت فيها الشؤون السياسية، والشؤون الأخرى طبقا لمباديء دينية "عليا"، وارتبط المنصب السياسى ارتباطا وثيقا بالوضع الدينى. على النقيض من ذلك، فى دول مثل: ماليزيا، للإسلام وضع الدين الرسمى للدولة، لكنه يعمل جنبا إلى جنب مع شكل من أشكال الديمقراطية "الموجهة". على الرغم من الاتجاه العام نحو الحكم المدنى، وشكل ما من أشكال الديمقراطية الانتخابية، لا يزال الحكم العسكرى مهما فى أفريقيا، والشرق الأوسط، وأجزاء من جنوب شرق آسيا، وأمريكا اللاتينية. إن الشكل التقليدى للحكم العسكرى هو زمرة من كبار الضباط تستولى على السلطة من خلال ثورة أو انقلاب. وتتضمن أشكال أخرى للحكم العسكرى التأييد العسكرى للديكتاتوريات التى تعتمد على زعيم أوحد، والنظم التى يكتفى فيها القادة العسكريون بـــ "شد الخيوط" من الكواليس.

في الفترة الحديثة، كثيرا ما نقل المحللون السياسيون انتباههم، من هياكل الحكومة إلى الأنشطة الأوسع للحكم وآلياته. وانعكس ذلك فى شكل اهتمام أوسع بظاهرة الحوكمة أو الحكم الرشيد. ورغم أنه لا يزال لا يوجد تعريف مستقر أو متفق عليه للحوكمة، فإن الكلمة تشير، فى معناها الأوسع، إلى الطرق المتنوعة التى تتناسق بها الحياة الاجتماعية. وبالتالى، يمكن رؤية الحكومة كمؤسسة واحدة بين مؤسسات أخرى يتضمنها الحكم الرشيد؛ ومن الممكن أن يكون هناك " حكم رشيد بدون حكومة" (رودس Rhodes، ١٩٩٦). ومن هذا المنظور، يمكن تحديد هوية عدد من أساليب وطرق الحوكمة، كل واحدة منها تساعد على تناسق الحياة الاجتماعية بطريقتها الخاصة. إن التسلسل الهرمى، والأسواق، والشبكات (العلاقات غير الرسمية والاتحادات) تمنح وسائل بديلة لاتخاذ قرارات جماعية. إن تنامى التأكيد على الحكم الرشيد نتج من تحولين مهمين فى الحكومة الحديثة، وفى الواقع، فى المجتمع الأوسع. أولا: الحدود بين الدولة والمجتمع المدنى، قد أصبحت غير واضحة بشكل متزايد، من خلال، مثلا: نمو الشراكة بين العام / والخاص، والاستخدام الأوسع داخل الهيئات العامة ومؤسسات الدولة لتقنيات إدارة القطاع الخاص؛ وتزايد أهمية ما يسمى بشبكات السياسية. ثانيا: فى عملية إدارة المجتمعات الحديثة المعقدة، أصبحت الحكومة نفسها معقدة بشكل متزايد، مما أدى إلى فكرة الحوكمة المتعددة المستويات. الآن لم يعد الأمر يقتصر على تنافس الهيئات فوق القومية وتحت القومية مع المؤسسات القومية، لكن أصبح يتعين على الحكومة أن تتعامل مع مجموعة كبيرة من الفاعلين غير التابعين للدولة، والتى تمتد من وسائل الإعلام إلى المؤسسات الاقتصادية العالمية مثل: منظمة التجارة العالمية. وبالتالى، لقد استبدلت الصورة التقليدية للحكومة كنظام قيادة وسيطرة، بصورة تؤكد بدلا من ذلك على الاتفاق، والتشاور، والمشاركة.

النظم السياسية

من الواضح أن تصنيف الحكومة مرتبط بما يسمى "النظم السياسية"، لكن مفهوم أن السياسية "نظام" هو مفهوم جديد نسبيا، لم يظهر إلا فى الخمسينيات من القرن العشرين، متأثرا بتطور نظرية النظم وتطبيقاتها فى أعمال مثل: **النظام الاجتماعى** (١٩٥١) لتالكوت بارسون Talcott Parsons. ومع ذلك، فلقد جلب هذا المفهوم تحولا كبيرا فى فهم الآليات الحكومية. كان التناول التقليدى للحكومة يركز على آلية الدولة، ويدرس القواعد الدستورية والبنية المؤسسية لنظام حكم معين. إلا أن تحليل النظم قد وسع من عملية فهم الحكومة، بتسليط الضوء على التفاعل المعقد بينها والمجتمع الأوسع. إن "النظام" هو وحدة متكاملة منظمة أو مركبة، أى مجموعة من الأجزاء المترابطة فيما بينها، والتى يتوقف بعضها على بعض، وتكون كيانا جماعيا. وبالتالى رفض تحليل النظم التناول الجزئى للسياسة لصالح التناول الإجمالى: إن الكل أكثر أهمية من أجزائه الفردية. فضلا عن ذلك، فلقد أكد تحليل النظم على أهمية العلاقات، مما يقتضى أن كل جزء له معنى فقط، بناء على وظيفتة داخل الكل. ومن ثم، فإن النظام السياسى يمتد بعيدا، فيما وراء مؤسسات الحكومة نفسها، ويشمل كل تلك العمليات والعلاقات والمؤسسات التى ترتبط من خلالها الحكومة بالمحكومين.

وكان من الأعمال المهمة فى هذا المجال، كتاب ([١٩٥٣]١٩٨١) لدافيد إيستون David Easton، بتعريفه السياسية بأنها "التوزيع السلطوى للقيم". وجذب إيستون الانتباه لكل تلك الآليات والعمليات التى تشكل عملية اتخاذ القرارات الملزمة. ويتكون النظام السياسى من ارتباط بين ما أسماه إيستون: "المدخلات" و"المخرجات". تتكون المدخلات إلى النظام السياسى كل من المطالبات

والمساعدات: يمكن أن تتخذ المطالبات شكل الرغبة فى مستويات معيشة أعلى، وتحسين إمكانيات العمالة أو فوائد الرعايا الاجتماعية، أو مشاركة أكبر فى السياسية، أو حماية الأقلية والحقوق الفردية وما شابه. من ناحية أخرى، المساعدات هى الطرق التى من خلالها يساهم الجمهور فى النظام السياسى بدفع الضرائب، وتقديم المطاوعة والرغبة فى المشاركة فى الحياة العامة. أما المخرجات فهى تتكون من القرارات الحكومية وأعمال الحكومة، بما فى ذلك وضع السياسية، وإقرار القوانين، وفرض الضرائب وتوزيع وتقسيم الموارد العامة. من الواضح أن هذه المخرجات تولد "تغذية ارتجاعية"، ستشكل بدورها مزيدا من المطالبات والمساعدات. إن النظام السياسى، كما صوره إيستون، هو بالتالى عملية ديناميكية، لا يتحقق الاستقرار داخلها إلا إذا احتوت المخرجات على علاقة ما مع المدخلات. بمعنى آخر، إذا لم تشبع مخرجات السياسية المطالبات الجماهيرية، فإنها سوف تزيد تدريجيا إلى أن تصل إلى نقطة حدوث "انهيار عام للنظام". وتعتمد القدرة على تحقيق مثل هذا الاستقرار على كيف يقوم "حراس البوابات"، مثل: مجموعات المصالح والأحزاب السياسية، بتنظيم تدفق المدخلات إلى النظام السياسى، ونجاح الحكومة نفسها فى تحويل المدخلات إلى مخرجات.

ستكون بعض النظم السياسية أكثر نجاحا بكثير، فى تحقيق الاستقرار عن نظم أخرى. ويؤكد البعض أحيانا، أن ذلك يفسر بقاء وانتشار أشكال الحكم الليبرالية ـــ الديمقراطية. إن الديمقراطيات الليبرالية تحتوى عددا من الآليات المؤسسية، التى تجبر الحكومة على أن تولى اهتماما للمطالب الجماهيرية، خالقة قنوات اتصال بين الحكومة والمحكومين. إن وجود نظم للتنافس الحزبى، على سبيل المثال، تعنى أن الحكومة فازت بسلطتها بواسطة هذه المجموعة من السياسيين، الذين تتطابق سياساتهم إلى حد بعيد مع أفضليات الجمهور العام. حتى وإن كان السياسيون يسعون لبناء مستقبلهم السياسى الخاص، فإنه يتعين عليهم

الاستجابة لضغوط الناخبين لتكون لديهم فرصة الفوز بالمنصب. إن المطالب التى لم تعبر عنها الأحزاب، ولم يصرح بها بوضوح وقت الانتخابات، يمكن أن تدافع عنها مجموعات المصالح والأشكال الأخرى من جماعات الضغط. ومن ناحية أخرى، إن التشظية المؤسسية الموجودة فى الديمقراطيات الليبرالية، تمنح المصالح المتنافسة عددا من نقاط الوصول إلى الحكومة.

فى الجانب المقابل، يمكن للتوتر أن يتراكم داخل النظم الليبرالية – الديمقراطية. فالديمقراطية الانتخابية، مثلا، قد تتحول إلى حكم استبداد الأغلبية، مما يحرم الأقليات الاقتصادية، والإثنية أو الدينية، من صوت حقيقى مؤثر. وبالمثل، قد تكون الأحزاب ومجموعات المصالح ناجحة بشكل أكبر بكثير، فى تقديم مطالب الأثرياء، والمتعلمين والقادرين على التعبير عن أنفسهم بوضوح، عن تمثيلها للفقراء والمحرومين. ومع ذلك، فإن النظم الشيوعية، مقارنة بالديمقراطيات الليبرالية، تعمل فى إطار نظم سياسية أقل استقرارا بشكل واضح. ففى غياب التنافس الحزبى ومجموعات الضغط المستقلة، يفتقر الحزب المسيطر، وهو أداة الدولة، ببساطة إلى آليات يمكن من خلالها التعبير بوضوح عن المطالب، مما يعوق، بالتالى، أن تصبح مخرجات السياسية متوافقة مع المدخلات. وتتراكم التوترات فى تلك النظم، ويعبر عنها فى بادئ الأمر فى شكل معارضة ثم احتجاج صريح بعد ذلك، ويدعم ذلك نشوء جماهير من سكان المدن أكثر تطورا وتعليما، بالإضافة إلى الوفرة المادية والحرية السياسية التى تتمتع بها ظاهريا الديمقراطيات الليبرالية الغربية.

غير أن تحليل الحكومة كآلية عامة قد تعرض لانتقادات. فعلى الرغم من أن تحليل النظم، صور على أنه تناول حيادى وعلمى للحكومة والحكم، فلا شك أن هناك انحيازات معيارية وأيديولوجية تعمل داخله. فعلى سبيل المثال، يعكس كتاب ايستون

تصورا ليبراليا أساسيا للسياسة. فهو يعتمد، أولا: على نموذج للمجتمع يتسم بالإجماع، ويفترض أن أى صراعات أو توترات تحدث يمكن تسويتها من خلال العملية السياسية، وهو ما يقتضى وجود انسجام اجتماعى أساسى داخل المجتمعات الرأسمالية الليبرالية. بالإضافة إلى ذلك، فإن نموذج إيستون يفترض أن هناك انحيازا أساسيا يعمل داخل النظام السياسى، لصالح الاستقرار والتوازن. إن النظم هى آليات ذاتية التنظيم تسعى إلى إدامة وجودها الخاص، والنظام السياسى ليس استثناء. ويعكس، ذلك، مجددا، النظرية الليبرالية التى تفترض أن مؤسسات الحكومة حيادية، بمعنى أنها راغبة وقادرة على الاستجابة لكل المصالح والمجموعات فى المجتمع. إن مثل هذه المعتقدات لا ترتبط فقط بتصور خاص للمجتمع، لكنها ترتبط أيضا برؤية مميزة لطبيعة سلطة الدولة.

الدولة

يمكن استخدام مصطلح "الدولة" للإشارة إلى مجموعة مركبة من الأشياء: مجموعة من المؤسسات، وحدة إقليمية، كيان تاريخى، فكرة فلسفية، إلخ.. وفى اللغة اليومية، كثيرا ما يحدث خلط بين الدولة والحكومة، بحيث تستخدم الكلمتان بشكل قابل للتبادل. لكن، رغم أن شكلا من أشكال الحكومة وجد دائما، على الأقل داخل الجماعات الكبيرة، فإن الدولة شكل حديث، لم يظهر إلا فى القرن الخامس عشر تقريبا. ومع ذلك، فإن العلاقة الدقيقة بين الدولة والحكومة، معقدة جدا. إن الحكومة جزء من الدولة، ومن جهات معينة هى أهم أجزائها، لكنها مجرد عنصر داخل كيان أكبر بكثير وأقوى. إن الدولة الحديثة قوية جدا وشاملة، بحيث أصبحت طبيعتها الجزء المركزى من الجدل السياسى والنقاش الأيديولوجى. وينعكس ذلك، فى المقام الأول، فى الخلافات حول طبيعة سلطة الدولة والمصالح التى تمثلها،

بمعنى، نظريات الدولة المتنافسة. ثانيا: هناك اختلافات عميقة حول الوظيفة أو الدور الحقيقى للدولة: ما يجب على الدولة أن تقوم به، وما يجب عليها أن تتركه للأفراد الخاصين.

الحكومة والدولة

إن الدولة كثيرا ما تعرف بشكل ضيق، بأنها مؤسسة مستقلة أو مجموعة من المؤسسات، مثل ما يعتقد عامة بأنه "الدولة". عندما أعلن لويس الرابع عشر افتراضا، مثلا: "**الدولة هى أنا**"، كان يشير إلى السلطة المطلقة التى خولت له كملك. وبالتالى، فإن الدولة تمثل جهاز الحكم بمعناه الأوسع، فهى تمثل تلك المؤسسات المتعارف على أنها "عامة"، فيما هى مسؤولة عن التنظيم الجماعى لحياة عامة الشعب ويتم تمويلها على حساب الجماهير. ومن ثم، تميز الدولة عادة عن المجتمع المدنى. تضم الدولة مختلف مؤسسات الحكومة، المؤسسات البيروقراطية، والعسكرية، والشرطة والقضاء، ونظام التأمين الاجتماعى وهكذا دواليك؛ بحيث يمكن أن تتطابق مع كل "الهيئة السياسية". بهذا المعنى، من الممكن، مثلا، الحديث عن "دفع الدولة إلى الأمام" أو "صدها"، بمعنى توسع مسؤوليات مؤسسات الدولة أو انكماشها، ومع مرور الأيام، تكبير أو تخفيض آلية الدولة. غير ان مثل هذا التعريف المؤسسى، فشل فى أن يأخذ فى الاعتبار حقيقة أن الأفراد، فى أهليتهم كمواطنين، هم جزء أيضا من الجماعة السياسية، أعضاء الدولة. بالإضافة إلى ذلك، للدولة مكون حيوى هو المكون الإقليمى، حيث سلطتها محصورة على منطقة جغرافية محددة. ولذلك فإن أفضل فكرة للدولة تلك التى لا تكتفى بكونها مجموعة من المؤسسات لكنها نوع من الاتحاد السياسى، اتحاد يقيم على وجه الخصوص سلطانا قضائيا ذا سيادة داخل حدود إقليمية محددة. بهذا المعنى، تعبر أجهزتها المؤسسية فقط عن سلطة الدولة.

إن الميزة البارزة المحددة للدولة هى سيادتها، أى سلطتها المطلقة وغير المقيدة، التى تمت مناقشتها بالتفصيل فى الفصل الرابع. تسيطر الدولة على سلطة عليا، حيث إنها تحتل مكانة فوق كل الاتحادات والمجموعات الأخرى فى المجتمع؛ وتتطلب قوانينها إذعان كل من يعيشون داخل أراضيها. وينقل توماس هوبز Thomas Hobbes هذه الصورة للدولة كسلطة عليا بتصويرها على أنها وحش ضخم، يمثل عادة كمخلوق بحرى؛ إن ما يميز الدولة الحديثة عن الأشكال السابقة من الاتحادات السياسية، هو تحديدا سيادتها. فى العصور الوسطى، على سبيل المثال، كان الحكام يمارسون السلطة، لكن جنبا إلى جنب مجموعة من الهيئات الأخرى، الكنيسة بشكل خاص، وطبقة النبلاء، والجماعات الإقطاعية. وفى الحقيقة، كان مقبولا بشكل واسع أن تكون السلطة الدينية، المتمركزة فى البابا، أعلى من السلطة الدنيوية لأى حاكم أرضى. غير أن الدولة الحديثة، التى ظهرت لأول مرة فى أوروبا فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر، اتخذت شكل نظام حكم مركزى، نجح فى جعل كل المؤسسات والمجموعات الأخرى، روحية ودنيوية، تابعة له. رغم أن مثل هذه الدولة، هى حاليا الشكل العام الأغلب للجماعة السياسية فى أنحاء العالم، والتى تتخذ عادة شكل الدولة ـ الأمة، فلا يزال هناك أمثلة لمجتمعات بلا دولة. إن المجتمعات التقليدية، الموجودة، مثلا، بين الشعوب نصف البدوية وأحيانا بين القبائل المستقرة، يمكن وصفها بأنها مجتمعات بلا دولة، حيث لا توجد لديها سلطة مركزية ذات سيادة، لكنها مع ذلك، قد تمتلك آليات سيطرة اجتماعية، يمكن وصفها بأنها حكومة. ومن ناحية أخرى، يمكن للدولة أن تنهار عندما تنجح مجموعة أو هيئة أخرى فى تحدى مطالبتها ممارسة سلطة سيادية، كما يحدث فى أوقات الحرب الأهلية. بهذه الطريقة، يمكن وصف لبنان فى الثمانينيات من القرن العشرين، الذى عانى من الحرب بين المليشيات المتنافسة وقامت الجيوش الاسرائيلية والسورية بغزوه، بأنه مجتمع بلا دولة، والشيء نفسه ينطبق على يوغوسلافيا السابقة فى أوائل التسعينيات من القرن العشرين.

بالإضافة إلى السيادة، يمكن أن تتميز الدولة بالشكل الخاص للسلطة التى تمارسها. أولاً: إن سلطة الدولة محددة بحدود أراضيها: تطالب الدولة بالسيادة فقط داخل الحدود الخاصة بها وهو ما ينظم تدفق الأشخاص والسلع عبر هذه الحدود. فى أغلب الحالات تكون هذه الحدود أرضية، لكن يمكن أيضا أن تمتد عدة أميال فى البحر. ثانيا: إن السلطان القضائى للدول داخل حدودها عام وشامل، بمعنى أن أى شخص يعيش داخل الدولة، يخضع لسلطتها. ويعبر عن ذلك عادة من خلال المواطنة، وهى بالمعنى الحرفى العضوية فى الدولة، والتى تستتبع حقوقا وواجبات. إن المقيم من غير المواطنين فى دولة ما، قد لا يكون من حقه حقوقا معينة، مثل: حق الاقتراع أو تولى منصبا عاما، وقد يعفى من التزامات معينة، مثل: الخدمة العسكرية، والخدمة فى هيئة المحلفين، لكنه يظل مع ذلك، خاضعا لقانون البلد.

ثالثا: تمارس الدولة سلطانا قضائيا إجباريا. ونادرا ما يمارس من يعيشون داخل حدود دولة ما، الاختيار بشأن ما إذا يقبلون أو يرفضون سلطتها. إن أغلب الناس يصبحون خاضعين لسلطة الدولة بموجب كونهم ولدوا داخل حدودها، وفى حالات أخرى قد يكون ذلك نتيجة غزو. ويكون المهاجرون والمواطنون المتجنسون استثناء هنا، حيث إنهم وحدهم من يمكن أن يقال عنهم أنهم قبلوا طوعا سلطة الدولة. وأخيرا، يدعم الإكراه سلطة الدولة: يجب أن يكون لدى الدولة القدرة على ضمان أن تطاع قوانينها، وهو ما يعنى فى الممارسة، أنها لا بد أن تملك القدرة على معاقبة المخالفين. لقد افترض ماكس فيبر Max Weber (١٨٦٤ - ١٩٢٠) فى كتابه: **السياسية كوظيفة** (١٩٤٨)، أن "الدولة جماعة بشرية تطالب (بشكل ناجح) باحتكار الاستخدام القانونى للقوة المادية داخل أرض معينة". وهو يعنى بذلك، أن الدولة ليس لها فقط، القدرة على تأمين طاعة مواطنيها، لكن لها أيضا حق معترف به للقيام بذلك. وبالتالى، يكون احتكار "العنف المشروع "التعبير

العملى عن سيادة الدولة. ولقد أكد فيليب بوبيت Philip Bobbit (٢٠٠٢) على العلاقة بين الإكراه والدولة، حيث وصف الدولة أساسا كـ "مؤسسة صانعة للحرب"

غير أن العلاقة بين الدولة والحكومة تظل معقدة. إن الدولة اتحاد شامل يتضمن بمعنى ما كل الجماعة، ويشمل تلك المؤسسات التى تكون المجال العام. وبالتالى، يمكن النظر إلى الحكومة على أنها جزء فقط من الدولة. فضلا عن إن الدولة كيان مستمر، بل دائم. وعلى النقيض، فإن الحكومة مؤقتة: تأتى الحكومات وتذهب ويعاد تشكيل نظم الحكم. ومن ناحية أخرى، رغم إمكان وجود حكومة بدون دولة، فإنه لا يمكن تصور الدولة فى غياب الحكومة. إن الحكومة كآلية تتخذ من خلالها القرارات الجماعية، هى مسؤولة عن وضع وتنفيذ سياسة الدولة. إن الحكومة، فى الواقع، هى "عقول" الدولة: فهى تعطى للدولة التعبير الرسمى، صاحب السلطة. وبهذه الطريقة، يعتقد عادة أن الحكومة هى التى تسيطر على هيئات الدولة الأخرى: الشرطة والجيش ونظم التعليم والخدمة الاجتماعية، وما شابه، وتأمرها. إن الحكومة بتنفيذها الوظائف المتنوعة للدولة، فإنها تعمل على الحفاظ على وجود الدولة نفسها.

إلا أن التمييز بين الدولة والحكومة ليس مجرد دقة أكاديمية؛ إنه يخص لب الحكم الدستورى نفسه. ويمكن تقييد سلطة الحكومة، فقط لمنع الحكومة القائمة فى وقت ما، من انتهاك السلطة المطلقة وغير المحدودة للدولة. إن ذلك مهم بشكل خاص، نظرا للمصالح المتعارضة التى تمثلها كل من الدولة والحكومة. من المفترض أن الدولة تعكس المصالح الدائمة للمجتمع ـ الحفاظ على النظام العام، والاستقرار الاجتماعى، والرخاء على المدى الطويل والأمن القومى ـ بينما تتأثر الحكومة حتما بالتعاطف الحزبى والأفضليات الأيديولوجية للسياسيين، الذين يحدث أن يكونوا فى السلطة. وإذا نجحت الحكومة فى تسخير السلطة العليا للدولة،

لأهداف الموالين لها، فمن المرجح أن تكون نتيجة ذلك ديكتاتورية. لقد سعت النظم الليبرالية ـ الديمقراطية إلى مقاومة هذا الاحتمال، بخلق فصل واضح بين آلية الحكومة والعاملين فيها من جانب، وآلية الدولة والعاملين فيها من جانب آخر. وبالتالى، فإن العاملين فى مؤسسات الدولة، مثل: الخدمة المدنية، والقضاء، والجيش، يتم تعبئتهم وتدريبهم بطريقة بيروقراطية، ويتوقع منهم أن يلتزموا بحيادية سياسية صارمة، مما يمكنهم من مقاومة الحماس الأيديولوجى للحكومة القائمة فى ذلك الحين. غير أن سلطات الرعاية والمحسوبية التى يمتلكها الرؤساء التنفيذيون المعاصرون، مثل: رئيس الولايات المتحدة ورئيس الوزراء البريطانى، تجعل هذا الفصل الواضح ظاهريا لا يبدو فى أغلب الأحيان واضحا فى الممارسة.

نظريات الدولة

تمتلك الدولة فى أغلب البلدان الصناعية الغربية سمات ليبرالية ديمقراطية واضحة. تتميز الدول الليبرالية ـ الديمقراطية ـ على سبيل المثال، بحكومة دستورية، ونظام مراجعات وتوازنات بين المؤسسات الرئيسية، وانتخابات نزيهة ومنتظمة، وحق انتخاب ديمقراطى، ونظام حزبى تنافسى، وحماية حقوق الفرد وحريات مدنية، وما إلى ذلك. رغم أن هناك اتفاقا واسعا بشأن السمات المميزة للدولة الليبرالية ـ الديمقراطية، فإن طبيعة سلطة الدولة والمصالح التى تمثلها، تحظى باتفاق أقل بكثير. إن الخلاف بشأن طبيعة الدولة، سيطر، فى الواقع، وبشكل متزايد على التحليل السياسى الحديث، فهو مثل جوهر الخلافات الأيديولوجية والنظرية. بهذا المعنى، تكون الدولة مفهوما "محل خلاف بشكل أساسى. هناك عدد من النظريات المتنافسة الخاصة بالدولة، تقدم كل واحدة وصفا وتفسيرا مختلفا لأصولها، وتطورها وتأثيرها.

تسيطر النظرية الليبرالية للدولة على التيار الرئيسى للتحليل السياسى. يرجع ذلك إلى بداية ظهور النظرية السياسية الحديثة فى كتابات منظرى العقد الاجتماعى مثل: هوبز ولوك. ويؤمن هؤلاء المفكرين أن الدولة نشأت من اتفاق طوعى أو عقد اجتماعى، قام به أفراد أدركوا أن إقامة سلطة عليا، هو وحده ما يمكن أن ينقذهم من عدم الأمان، والفوضى ووحشية "حالة الطبيعة". ومن ثم، فإن الدولة فى النظرية الليبرالية هى حكم محايد بين مجموعات متنافسة، وأفراد متنافسين فى المجتمع؛ إنها "الحكم" القادر على حماية كل مواطن من تجاوز أو انتهاك حقوقه من قبل أى مواطن آخر. وبالتالى، فإن الدولة هى كيان محايد، يعمل لمصلحة الجميع ويمثل ما يمكن تسميته "المنفعة المشتركة" أو "المصلحة العامة".

لقد قام الكتاب المعاصرون بتطوير هذه النظرية الأساسية، إلى النظرية التعددية للدولة. فى الواقع، إن التعددية هى النظرية القائلة بأن السلطة السياسية، موزعة بين تنويعة واسعة من المجموعات الاجتماعية، بدلا من نخبة أو طبقة حاكمة. وهى مرتبطة بما أسماه روبرت داهل Robert Dahl(راجع ص٣٨١): "بولياركية" أو حكم الكثرة. رغم أن التعددية متميزة عن المفهوم التقليدى للديقراطية كحكم ذاتى شعبى، فإنها مع ذلك تقبل بأن الآليات الديمقراطية تعمل داخل الدولة الحديثة: إن الاختيار الانتخابى يضمن أن الحكومة لابد أن تستجيب للرأى العام، وتمنح المصالح المنظمة، كل المواطنين صوتا فى الحياة السياسية. ويعتقد أنصار النظرية التعددية، قبل كل شىء، أنه توجد مساواة تقريبية بين المجموعات المنظمة والمصالح، بحيث تتمتع كل منها بقدر من الوصول إلى الحكومة، وأن الحكومة مستعدة للاستماع بحيادية إليهم جميعا. ويمثل السياسيون المنتخبون محور الدولة الليبرالية ـــ الديمقراطية، فهم مسؤولون علنا أمام ناخبيهم، لأنهم يعملون داخل نظام مفتوح وتنافسى. إن الهيئات غير المنتخبة فى الدولة مثل: الخدمة المدنية،

والقضاء، والشرطة، والجيش إلخ، تنفذ مسؤولياتها بحيادية تامة، وتتبع هذه الهيئات على أية حال حكامهم السياسيين المنتخبين.

لقد طور كتاب مثل: جى.كيه. جالبريث.J.K. Galbraith و شارلز ليندبلوم Charles Lindblom نظرية بديلة، هى النظرية التعددية الجديدة للدولة. ويؤكد هؤلاء الكتاب أن الدولة الصناعية الحديثة أكثر تعقيدا وأقل استجابة للضغوط الشعبية عن ما يفترضه النموذج التعددى التقليدى. بينما لا يتخلون تماما، عن مفهوم الدولة كحكم يعمل للصالح العام أو المنفعة المشتركة، فإنهم يصرون أن هذه الصورة تحتاج إلى تقييد وتحديد. إن أنصار التعددية الجديدة كثيرا ما يؤكدون مثلا، أن من المستحيل تصوير كل المصالح المنظمة، على أنها متساوية القوة والسلطة، بينما فى الاقتصاد الرأسمالى، يتمتع مجال الأعمال بمزايا من الواضح أن المجموعات الأخرى لا تستطيع منافستها. فى كتاب: **مجتمع الوفرة** ([١٩٦٢]١٩٨٥) يشدد جالبريث على قدرة مجال الأعمال على تشكيل أذواق الجمهور وحاجاته عبر قوة الدعاية والإعلان، وجذب الانتباه إلى سيطرة الشركات الكبيرة على الشركات الصغيرة، وفى بعض الأحيان، على الهيئات الحكومية. وأشار ليندبلوم، فى كتابه: **سياسة وأسواق** (١٩٧٧)، إلى أن مجال الأعمال، بما أنه المستثمر الرئيسى وأكبر صاحب عمل فى المجتمع، فمن المؤكد أنه يمارس نفوذا كبيرا على أية حكومة، بغض النظر عن ميولها الأيديولوجية أو وعودها المعلنة. ورغم أن أنصار التعددية الجديدة لا يصنفون مجال الأعمال كـــ "مجموعة نخبة"، قادرة على أن تملى أوامرها على الحكومة فى كل المجالات، وهى أقل من "طبقة حاكمة"، فإنهم مع ذلك يقبلون أن الديمقراطية الليبرالية هى "حكم كثرة مشوه"، حيث يمارس فيها عادة مجال الأعمال نفوذا متفوقا، خاصة على الأجندة الاقتصادية.

لقد أصبحت أفكار اليمين الجديد ونظرياته مؤثرة بشكل متزايد منذ السبعينيات من القرن العشرين وما يليها من سنوات. وقد ارتكزت نظريات اليمين الجديد، مثل التعددية الجديدة، على أسس الليبرالية التقليدية، لكنها تشكل حاليا منافسا رئيسيا للتعددية الكلاسيكية. تميز اليمين الجديد، أو على الأقل الجناح الليبرالى الجديد، أو المؤيد لمذهب حرية الإرادة، بكراهية قوية تجاه تدخل الحكومة فى الحياة الاقتصادية والاجتماعية، تولدت من اعتقاد بأن الدولة نمو طفيلى، يهدد كلا من الحرية الفردية والأمن الاقتصادى. لم تعد الدولة حكما حياديا لكنها أصبحت وحشا يخدم نفسه، تتدخل فى كل أوجه الحياة. لقد حاول مفكرو اليمين الجديد أن يركزوا الانتباه، بشكل خاص، على القوى التى أدت إلى نمو تدخل الدولة والتى، من وجهة نظرهم، يجب مقاومتها. لقد تركز النقد، مثلا، على آلية التنافس الحزبى، أو ما أسماه صمويل بريتن Samuel Britten (١٩٧٧): "العواقب الاقتصادية للديمقراطية". من وجهة نظره، تشجع الآلية الديمقراطية السياسيين على المزايدة على بعضهم البعض بتقديم وعود لجمهور الناخبين للفوز بأصواتهم، وتشجع الناخبين على التصويت طبقا للمصلحة الشخصية قصيرة المدى، بدلا من الرفاهية طويلة المدى. وبالمثل، لقد زادت الروابط الوثيقة بين الحكومة والمصالح الاقتصادية الرئيسية، خاصة مجال الأعمال والنقابات العمالية، الضغط بشكل كبير من أجل الإعانات المالية الحكومية والمنح والاستثمار العام والأجور الأعلى ومنافع الرعاية الاجتماعية وما إلى ذلك، مما أدى إلى مشكلة "حمل الحكومة الزائد". كما افترض منظرو الاختيار العام مثل: وليم نيسكانين William Niskanen (١٩٧١) أن الحكومة "الكبيرة" نتجت من داخل آلية الدولة ذاتها، من خلال مشكلة" إفراط العرض البيروقراطى". إن الضغط من أجل توسيع الدولة، يأتى من الموظفين الحكوميين المدنيين والعاملين العامين الآخرين، الذين يدركون أن ذلك سوف يجلب لهم أمانا وظيفيا، ورواتب أعلى، ويحسن احتمالات الترقى بالنسبة لهم.

لقد رفض المفكرون المؤمنون بحكم النخبة بشكل جذرى، النظرية التعددية، حيث يعتقدون أن وراء واجهة الديمقراطية الليبرالية، تكمن السلطة الدائمة لـ" نخبة حاكمة". إن أصحاب نظرية حكم النخبة التقليديون من أمثال: جايتانو موسكا Gaetano Mosca (١٨٥٧-١٩٤١)، وفيلفريدو باريتو Vilfredo Pareto (١٨٤٨-١٩٢٣) وروبرت ميشلز Robert Michels(١٨٧٦-١٩٣٦)، قد اهتموا بأن يثبتوا أن السلطة السياسية تقع **دائما** فى أيدى نخبة صغيرة، وأن الأفكار القائلة بالمساواة بين البشر، مثل: الاشتراكية والديمقراطية، هى خرافة. وعلى النقيض من ذلك، وضع أنصار حكم النخبة المعاصرين، أولا، نظريات تجريبية تماما عن توزيع السلطة فى مجتمعات معينة، لكنهم مع ذلك استنتجوا الخلاصة بأن السلطة السياسية مركزة بين أيدى القلة. ويعد جوزيف شامبيتر Joseph Schumpeter مثالا على ذلك (راجع ص ٣٨٠)، الذى يقترح فى كتابه: **رأسمالية واشتراكية وديمقراطية** ([١٩٤٤] ١٩٧٦) نظرية حكم النخبة الديمقراطى. يصف شامبيتر الديمقراطية كـ"ترتيب مؤسسى للوصول إلى قرارات سياسية، يكتسب فيها الأفراد سلطة اتخاذ القرار، بواسطة صراع تنافسى من أجل أصوات الناس. يستطيع جمهور الناخبين أن يقرر أية قواعد حكم النخبة يختار، لكنه لا يستطيع تغيير حقيقة أن السلطة تمارسها النخبة دائما. بل لقد ذهب منظرو حكم النخبة الراديكاليون إلى أبعد من ذلك، وشجبوا بقسوة أهمية الانتخاب إجمالا. فى كتابه: **الثورة الإدارية** (١٩٤١)، قال جيمس بورنهام Burnham إن "طبقة إدارية، تسيطر على كل المجتمعات الصناعية، سواء الرأسمالية أو الشيوعية، بفضل معرفتها التقنية والعملية ومهاراتها الإدارية" ربما أكثر منظرى حكم النخبة المعاصرين هو سى.رايت ميلز C.Wright Mills، الذى يؤكد فى كتابه: **سلطة النخبة** (١٩٥٦) أن مجال الأعمال الكبير والجيش يسيطران على سياسة الولايات المتحدة، ويشار إليهما بـ"المجمع العسكرى ـ الصناعى"، وهو الذى يملى سياسة الحكومة، كما أنه محصن بشكل كبير ضد الضغوط الانتخابية.

تقدم الماركسية تحليلا لسلطة الدولة، يتحدى بشكل أساسى الصورة الليبرالية للدولة كحكم محايد. يؤكد الماركسيون أنه لا يمكن فهم الدولة بمعزل عن البيئة الاقتصادية للمجتمع: تنشأ الدولة من النظام الطبقى، ووظيفتها هى الحفاظ على السيطرة الطبقية والاستغلال وحمايتهما. لقد عبرت مقولة ماركس وإنجلز، فى **المانيفستو الشيوعى** ([١٨٤٨] ١٩٧٦)، والتى يستشهد بها كثيرا، عن الرؤية الماركسية التقليدية: "السلطة التنفيذية للدولة الحديثة ليست سوى لجنة لإدارة الشؤون المشتركة للبرجوازية ككل". كما ذكر لينين هذه الرؤية بشكل أكثر وضوحا (راجع ص١٥٢) فى **الدولة والثورة** ([١٩١٧] ١٩٧٣)، حتى أنه أشار إلى الدولة بأنها "أداة قمع الطبقة المستغلة". فى حين يؤكد الماركسيون التقليديون على الدور القمعى للدولة، فإن الماركسيين المحدثين اضطروا أن يأخذوا فى الاعتبار الشرعية الظاهرية للدولة "البرجوازية"، خاصة فى ضوء تحقيق حق الاقتراع العام، وتطور دولة الرفاهية. على سبيل المثال، شدد جرامشى Gramski (راجع ص١٥٣) على أن سيطرة الطبقة الحاكمة لا تتحقق فقط بالإكراه الصريح، إنما أيضا بانتزاع الموافقة. وهو يعتقد أن البرجوازية أقامت "هيمنة"، أى قيادة أيدلوجية أو سيطرة، على البروليتاريا، ويؤكد أن الدولة تلعب دورا مهما فى هذه العملية. ووجد ماركسيون آخرون، فى ماركس نفسه المفهوم الأكثر تعقيدا وتطورا، بأن الدولة يمكن أن تتمتع بـ"استقلال ذاتى نسبى" عن الطبقة الحاكمة، وبالتالى تستطيع أن تستجيب أحيانا لمصالح الطبقات الأخرى. لقد وصف نيكوس بولانتزاس Nicos Poulantzas (١٩٧٣) الدولة بأنها "تكوين اجتماعى موحد"، قادر على تخفيف حدة التوتر الطبقى من خلال، مثلا: انتشار الحقوق السياسية، ومنافع دولة الرفاهة. رغم إن هذه النظرية للماركسية الجديدة، تكرر الليبرالية فى أنها ترى فى الدولة حكما، فإنها مع ذلك تشدد على السمة الطبقية للدولة الحديثة، بالإشارة إلى أنها تعمل على المدى الطويل لمصالح الرأسمالية، وبالتالى تجعل نظام السلطة الطبقية غير المتساوية يستمر.

إلا أن أكثر إدانة راديكالية لسلطة الدولة نجدها فى كتابات الفوضويين. يعتقد الفوضويون أن الدولة، وفى الواقع كل أشكال السلطة السياسية، شريرة وغير ضرورية. إنهم يرون الدولة كشكل مركز للقمع: إنها لا تعكس سوى رغبة من هم فى السلطة، الذين يشار إليهم غالبا بشكل فضفاض كـ" طبقة حاكمة"، إخضاع الآخرين لمصلحتهم الخاصة. يقول الفوضوى الروسى الذى عاش فى القرن التاسع عشر: ميخائيل باكونين Michael Bakunin (١٨١٤-١٨٧٦) إن الدولة هى "النقيض - الأكثر إثما والأكثر تشاؤما والأكثر اكتمالا للإنسانية". حتى الفوضويون - الرأسماليون المعاصرون مثل: موراى روثبارد Murray Rothbard يرفضون الدولة لأنها "عصابة إجرامية" أو" جماعة لابتزاز المال بالتهديد أو الإيذاء"، وليس لها أى حق ادعاء ممارسة السلطة على الفرد. غير أن الفوضويين المحدثين، أقل رغبة من المفكرين الفوضويين التقليديين، فى اتهام الدولة بأنها ليست سوى أداة للعنف المنظم. ففى: بيئة الحرية (١٩٨٢) يصف موراى بوكشين Marray Bookchin، مثلا، (راجع ص١٩٤) الدولة بأنها "عقلية تطبع وتغرس فيها الأمور ببطء لتنظيم الواقع"، مشددا على أن الدولة بالإضافة إلى مؤسساتها البيروقراطية والقمعية، فإنها أيضا حالة ذهنية.

الماركسية

إن الماركسية نظام تنظيرى نشأ، واستمد إلهامه، من كتابات كارل ماركس. غير أن "الماركسية" كمجموعة من الفكر مكتوبة ومصنفة، لم تظهر إلى الوجود إلا بعد وفاة ماركس. وكان ذلك نتاج محاولة قام بها الماركسيون التاليون، لتركيز أفكار ماركس ونظرياته، فى رؤية شاملة للعالم مصاغة فى شكل نظام أو مجموعة متماسكة من الأفكار والمبادئ،

لتناسب احتياجات الحركة الاشتراكية المتنامية. لكن يمكن رصد مجموعة متنوعة من التقاليد والأعراف الماركسية، بما فى ذلك الماركسية "التقليدية" (ماركسية ماركس) ماركسية "المادية الجدلية"، وهى الشكل الميكانيكى للماركسية الذى قدم الأسس للشيوعية السوفيتية، والماركسية "الغربية" أو "الحديثة" أو "الجديدة"، التى تميل إلى اعتبار الماركسية فلسفة إنسانية، وتتشكك بشأن ادعاءاتها العلمية والحتمية.

إن حجر الزاوية للفلسفة الماركسية هو ما سماه إنجلز: "المفهوم المادى للتاريخ". يشدد هذا المفهوم على أهمية الحياة الاقتصادية، والظروف التى ينتج فى ظلها الناس، ويعيدون إنتاج وسائل بقائهم، وهو ما ينعكس، بدرجة مفرطة من التبسيط، فى الاعتقاد أن "القاعدة" الاقتصادية، المتكونة أساسا من "طريقة الإنتاج"، أو النظام الاقتصادى، تكيف وتحدد "البنية الفوقية" الأيديولوجية والسياسية. وبالتالى، فإن النظرية الماركسية تفسر التطور الاجتماعى والتاريخى والثقافى، من منظور العوامل المادية والطبقية. إن أساس التراث الماركسى هو نظرية ماركس الغائية[١] للتاريخ، التى تفترض أن التاريخ يدفع إلى الأمام، من خلال عملية جدلية، حيث التناقضات داخل كل طريقة إنتاج تنعكس فى شكل تناقض طبقى. والرأسمالية، إذن، هى فقط أكثر المجتمعات الطبقية تقدما تكنولوجيا، ومن المقدر أن تطيح بها ثورة بروليتارية، تبلغ ذروتها بإقامة مجتمع شيوعى بلا طبقات.

---

(١) الاعتقاد بأن كل شىء فى الطبيعة مقصود به تحقيق غاية معينة أو موجها نحو غاية معينـــة. (المترجم)

لقد شكلت الماركسية خلال أغلب الفترة الحديثة، البديل الرئيسى لليبرالية (راجع ص٦٠) كأساس للفكر السياسى. وشمل نقدها لليبرالية هجوما على الفردانية، والاهتمام الضيق بالحقوق المدنية والسياسية، على أساس أنها تتجاهل التطورات الاجتماعية والتاريخية الأوسع، ومن ثم فهى تحجب واقع القوة الطبقية غير المتساوية. وبالتالى فإن الليبرالية، بما أنها مثال تقليدى للأيديولوجية البرجوازية، تقوم بإضفاء الشرعية على العلاقات الطبقية الرأسمالية. إلا أن الماركسية الحديثة، وقد أصابها النموذج البلشفى للشيوعية التقليدية بالنفور، سعت أحيانا إلى مزج الماركسية ببعض سمات الديمقراطية الليبرالية، خاصة التعددية السياسية والديمقراطية الانتخابية. لقد أثرت النظريات الماركسية فى حركة المساواة بين الجنسين (راجع ص١١٥)، وقدمت الأساس لحركة اشتراكية لتحرير المرأة، تلقى الضوء على العلاقة بين الرأسمالية والنظام الأبوى. ومن ناحية أخرى، وفرت الماركسية الأسس للنظرية النقدية (راجع ص٤٧٢)، التى حاولت مزج الاقتصاد السياسى الماركسى، بفلسفة هيجل وعلم النفس الفرو يدى. كما جرت محاولات لدمج الماركسية مع نظريات معينة للاختيار العقلانى (راجع ص٤١٧)، فى شكل ما سمى: الماركسية التحليلية.

إن الجاذبية الفكرية للماركسية ترجع إلى كونها تشمل رحابة رؤية استثنائية، مما يمنح بالفعل فهما وتفسيرا لكل سمات الوجود الاجتماعى والسياسى، ويكشف معنى العمليات والآليات التى عادة ما تهملها النظريات التقليدية. ولقد هاجمت الماركسية، سياسيا، الاستغلال والظلم، وتمتعت بجاذبية قوية لدى المجموعات والشعوب المحرومة. لكن منذ السنوات الأخيرة من القرن العشرين، بدأ نجم الماركسية يبهت. وحدث ذلك، إلى حد

ما، عندما تم إرجاع السمات الديكتاتورية والشمولية للأنظمة الشيوعية نفسها، إلى أفكار ماركس وافتراضاته. فلقد اعتبرت، مثلا، النظريات الماركسية أنها أحادية ضمنيا، حيث تنبذ النظم العقائدية المنافسة، على اعتبار أنها أيديولوجية. غير أن أزمة الماركسية قد أصبحت أكثر شدة، نتيجة انهيار الشيوعية فى ثورات ١٩٨٩ - ١٩٩١. ولقد افترض ذلك أن الأشكال الاجتماعية والسياسية التى أوجدتها الماركسية (مهما بدت غير مخلصة لأفكار ماركس الأصلية) لم يعد لها وجود، وأن الماركسية كقوة تاريخية عالمية، قد ماتت بالفعل. ورغم محاولة ما يسمى أنصار "ما بعد الماركسية" إنقاذ بعض الرؤى الماركسية الرئيسية التى تتسم بالتبصر، وذلك بتوفيق الماركسية مع بعض سمات ما بعد الحداثة (راجع ص٢٢)، وذلك بالتنكر للمادية التاريخية والتحليل الطبقى، وهو ما يعنى تحديدا التخلى عن الأفكار التى جعلت النظرية الماركسية مميزة.

شخصيات رئيسية

كارل ماركس (راجع ص٦٢٧). إن اتساع وتعقيد كتابات ماركس، جعلت من الصعب إقامة "ماركسية ماركس". ويوجد أحيانا تمييز بين "ماركس الشاب" و"ماركس الناضج". إن كتاباته المبكرة تصوره كاشتراكى يتمتع بنزعة إنسانية، ويهتم بالاستلاب، وطمس شخصية القوى العاملة وتحويلها إلى سلعة فى ظل الرأسمالية، كما اهتم بالتحقق الذاتى الإنسانى فى ظل الشيوع. إلا أنه، فى كتاباته الأخيرة، قام بفحص ودراسة مفصلة بشكل عال للظروف الاقتصادية للرأسمالية، مما دفع البعض إلى وصفه بأنه مؤمن بالحتمية الاقتصادية، والجد الأكبر للماركسية التقليدية فيما بعد.

فردريك إنجلز (١٨٢٠- ١٨٩٥) رجل صناعة ألمانى، وصديق عمر ماركس، وشريكه فى وضع النظرية الماركسية. لقد طور إنجلز أفكار ونظريات ماركس لصالح الحركة الاشتراكية المتنامية فى السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر. وقد أكد على دور الديالكتيك أو الجدلية، كقوة فاعلة فى كل من الحياة الاجتماعية والطبيعية، مما ساعد على ظهور المادية الجدلية كسمة مميزة للماركسية. كما صور إنجلز الماركسية من منظور مجموعة خاصة من القوانين التاريخية. وقام بتوسيع التحليل المادى، وأمتد به ليشمل الأسرة، مؤكدا أن الزواج الأحادى يتضمن خضوع النساء للرجال، وأن جذور ذلك موجودة فى مؤسسة الملكية الخاصة. وتتضمن الكتب الرئيسية: Autir Duhring (١٨٧٧ ـ١٨٧٨)، و**أصول الأسرة والملكية الخاصة والدولة** (١٨٨٤) و**ديالكتيك الطبيعة** (١٩٢٥).

فلاديمير إيليتش لينين (١٨٧٠ ـ١٩٢٤) ثائر روسى وزعيم الاتحاد السوفيتى: ١٩١٧ــ١٩٢٤. كان لينين أكثر منظر ماركسى تأثيرا فى القرن العشرين. لقد اهتم فى المقام الأول بقضايا التنظيم والثورة، مشددا على الأهمية المركزية للحزب "الطليعى" ذى التنظيم المحكم، لقيادة طبقة البروليتاريا وإرشادها. وحلل لينين حركة الاستعمار كظاهرة اقتصادية، وألقى الضوء على إمكانية تحول الحرب العالمية إلى حرب طبقية. كما كان ملتزما بشكل راسخ " بطريقة العصيان المسلح " وصولا للاشتراكية، ورفض الديمقراطية الانتخابية واعتبرها تشوها برلمانيا – وتتضمن أشهر أعمال لينين: **ما العمل؟** (١٩٠٢) و**الإمبريالية، أعلى مراحل الرأسمالية** (١٩١٦) و**الدولة والثورة** (١٩١٧).

ليون تروتسكى (١٨٧٩ـ١٩٤٠) ثورى روسي ومفكر سياسى. كان ناقدا مبكرا لنظرية لينين الخاصة بالحزب، لكنه انضم إلى البلشفيك فى عام ١٩١٧. لقد تركزت مساهمته النظرية فى الماركسية على نظرية الثورة الدائمة، التى افترضت إمكانية إقامة الاشتراكية فى روسيا بدون الحاجة إلى مرحلة التطور البرجوازية. وارتبطت التروتسكية عادة بالالتزام الراسخ بالدولية والتنديد بالستالينية التى صورها كشكل من الفساد والانحلال البيروقراطى. تتضمن الكتب الرئيسية لتروتسكى: **نتائج واحتمالات** (١٩٠٦)، **تاريخ الثورة الروسية** (١٩٣١) **خيانة الثورة** (١٩٣٦).

أنطونيو جرامشى (١٨٩١ ـ ١٩٣٧) ماركسى إيطالى ومنظر اجتماعى. حاول أن يقاوم التأكيد المفرط على العوامل الاقتصادية والمادية، داخل الماركسية التقليدية. ورفض أى شكل من "الحتمية العلمية" بالتشديد على أهمية الصراع السياسى والفكرى، من خلال نظرية الهيمنة (سيطرة الأفكار والمعتقدات البرجوازية). وألقى الضوء على درجة تجذر الأيديولوجيا فى كل مستوى من المجتمع، وطالب بإقامة "سيطرة بروليتارية" منافسة، ترتكز على المبادئ والقيم والنظريات الاشتراكية. وعمل جرامشى الرئيسى هو **مذكرات السجن** ([١٩٢٩ـ٣٥] ١٩٧١).

ماوتسى تونج (١٩٤٩ـ١٩٧٦) منظر ماركسى صينى وزعيم جمهورية الصين الشعبية: ١٩٤٩ـ١٩٧٦. قام بتكييف الماركسية اللينينية، مع احتياجات المجتمع الصينى الزراعى، والذى كان لا يزال مجتمعًا تقليديا. غالبا ما يرتبط تراثه الأيديولوجى بـــ**الثورة الثقافية**، ١٩٦٦ـــ١٩٧٠، وهى حركة تدعو للمساواة وتندد بالنخبوية و"منتهجى الطريق الرأسمالى". وقد شددت الماوية على أهمية السياسية فى شكل الحماسة الراديكالية للجماهير،

كما اعترفت بضرورة وجود المعارضة والصراع. وأكدت الماوية على الجماعة لتنظيم الدولة بدلا من التنظيم المعتمد على التسلسل الهرمى. وتتضمن الأعمال الرئيسية لماو: **عن ديكتاتورية الشعب الديمقراطية** (١٩٤٩)، **عن العلاقات العشر الرئيسية** (١٩٥٦) و**عن التعامل الصحيح مع التناقضات بين الشعب** (١٩٥٧).

قراءات أخرى

Avineri, S. *The Social and Political Thought of Karl Marx.* Cambridge University Press, 1968.

Kolakowski, L. *Main Currents of Marxism*, 3vols. Oxford University Press, 1978.

McLellan, D. *Marxism After Marx*, London: Macmillan, 1980.

دور الدولة

ينظر كل المفكرين السياسيين، فيما عدا الفوضويين، إلى الدولة على أنها، بمعنى ما، اتحاد ضرورى أو جدير بالاهتمام. حتى الاشتراكيون الثوريون قبلوا بالحاجة إلى دولة بروليتارية للإشراف على الانتقال من الرأسمالية إلى الشيوعية، فى شكل "ديكتاتورية البروليتاريا". غير أن المفكرين اختلفوا وبعمق حول الدور الصحيح الذى يتعين على الدولة القيام به فى المجتمع. لقد وصف هذا الدور كثيرًا بأنه التوازن بين الدولة والمجتمع المدنى. إن الدولة، كما شرحنا من قبل، تعكس بالضرورة سلطة سيادة، وإجبار، وإلزام. وفى الجانب المقابل، يشمل المجتمع المدنى كل مجالات الحياة، التى يكون فيها الأفراد أحرارا لممارسة الاختيار، واتخاذ القرارات الخاصة بهم؛ بمعنى آخر، إنه عالم الاتحادات والجمعيات الطوعية والمستقلة ذاتيا.

عند أحد أطراف هذا الجدل، يؤكد الليبراليون التقليديون، أن الفرد يجب أن يتمتع بأوسع حرية ممكنة، وبالتالى يصرون على أن الدولة، يجب أن تقتصر على الدور الأدنى. وهذا الدور الأدنى هو فقط توفير إطار للسلام والنظام الاجتماعى، يستطيع المواطنون أن يتصرفوا داخله فى حياتهم كيفما يعتقدون أنه الأفضل لهم. وبالتالى تعمل الدولة، كما وصفها لوك، كحارس ليلى، تقتصر خدماته على أن يصيح، عندما يتعرض الوجود المنظم لتهديد. غير أن ذلك يترك الدولة مع ثلاث وظائف مهمة. إن الوظيفة المركزية لدولة "الحد الأدنى" أو "الحارس الليلى" هى الحفاظ على النظام المحلى، أى فى الواقع، حماية المواطنين الأفراد من بعضهم البعض. ومن ثم، فإن كل الدول لديها نوع ما من الآلية لدعم القانون والنظام. ثانيا: من الضرورى ضمان احترام الاتفاقات والتعاقدات الطوعية التى شارك فيها الأفراد بشكل خاص. وهو ما تطلب أن يكون ممكنا فرض هذا الاحترام بالقوة من خلال نظام قضائى. ثالثا: هناك حاجة إلى توفير الحماية ضد احتمال أى هجوم خارجى، مما يتطلب شكلا ما من الخدمة المسلحة. إن دول الحد الأدنى تلك، التى أجهزتها المؤسسية المقيدة لا تزيد عن قوة شرطة، ونظام قضائى، وجيش، كانت موجودة بشكل عادى فى القرن التاسع عشر، لكنها أصبحت نادرة بشكل متزايد فى القرن العشرين. لكن، منذ الثمانينيات من القرن الماضى، وخاصة بالتزامن مع الضغوط الناتجة عن العولمة، كان هناك اتجاه عالمى للتقليل من سلطة الدولة. إن دولة الحد الأدنى هى المثالية لليمين الليبرالى الجديد، الذى يعتقد أن الأمور الاقتصادية والاجتماعية يجب تركها بالكامل فى أيدى الأفراد ومجال الأعمال الخاص. فى وجهة نظرهم، الاقتصاد الحر من تدخل الدولة، سيكون تنافسيا، وفعالا ومنتجا؛ والأفراد الأحرار من يد الحكومة الميتة، سيكونون قادرين على الارتفاع أو السقوط طبقا لمواهبهم ورغبتهم فى العمل.

لكن فى الجزء الأكبر من القرن العشرين، كان هناك ميل عام لتوسيع دور الدولة تدريجيا. ولقد حدث ذلك استجابة لضغوط انتخابية من أجل الأمان الاقتصادى والاجتماعى، مدعوما من ائتلاف أيديولوجى واسع، يضم: الديمقراطيين الاجتماعيين، والليبراليين المحدثين، والمحافظين المؤمنين بالطريقة الأبوية. كان المجال الرئيسى للفاعلية الحكومية هو توفير الرعاية الاجتماعية، المصممة للتقليل من الفقر وعدم المساواة الاجتماعية. لكن شكل الرعاية الاجتماعية التى طبقت تتنوع بشكل كبير. فى بعض الحالات، يعمل نظام التأمين الاجتماعى إلى حد كبير كـ" شبكات أمان "تهدف إلى تخفيف حالات الحرمان. فى الولايات المتحدة، وأستراليا وبشكل متزايد فى بريطانيا، يدعم توفير الرعاية الاجتماعية الاعتماد على النفس، ويستهدف أن يستفيد منها من فى حاجة إليها بشكل يمكن إثباته. من جانب آخر، أقيمت دولة الرفاهة المتطورة فى العديد من بلدان أوروبا الغربية ولا تزال قائمة. وتحاول هذه الدول أن تعيد توزيع الثروة بشكل إجمالى من خلال نظام شامل للخدمات العامة، وإعانات الدولة، يتم تمويله من الضرائب التصاعدية. إن مفهوم الرعاية الاجتماعية والخلافات حوله، تم دراستها بعمق أكبر فى الفصل العاشر.

إن الشكل الرئيسى الثانى لتدخل الدولة، تجلى فى الإدارة الاقتصادية. أثناء نمو وتطور الاقتصادات الصناعية، كانت تحتاج نوعا من الإدارة بواسطة سلطة مركزية. وأدى ذلك فى أغلب المجتمعات الغربية إلى ظهور "الرأسمالية المروضة". من وجهة نظر اليمين الجديد، يجب أن تقتصر المسؤوليات الاقتصادية للحكومة، على خلق الظروف التى تستطيع قوى السوق أن تعمل داخلها بأقصى كفاءة ممكنة. عمليا، يعنى ذلك أن الدولة يجب أن تكتفى بدعم المنافسة، وضمان استقرار الأسعار، بالتحكم فى المعروض من النقود. غير أن آخرين قبلوا بالحاجة إلى إدارة اقتصادية بعيدة المدى. إن السياسات الاقتصادية الكنزية، مثلا، قد تم إقرارها من قبل الديمقراطيين الاجتماعيين والليبراليين المحدثين، على أمل أنها ستؤدى إلى تخفيض

البطالة وتعزيز النمو. وتحت تأثير هذه السياسات، نما الإنفاق العام وأصبحت الدولة أكثر الفاعلين الاقتصاديين تأثيرا. وأدى التأميم، الذى تم تبنيه بشكل واسع، فى السنوات الأولى من فترة ما بعد ١٩٤٥، إلى نمو ما سمى: "الاقتصادات المختلطة"، مما سمح للدولة بالسيطرة المباشرة على بعض الصناعات، وأن يكون لها تأثير غير مباشر على الاقتصاد ككل. ورغم أن هناك الآن اعتراف واسع بالحاجة إلى توازن بين الدولة والسوق فى الحياة الاقتصادية، فإن السياسية الحزبية فى أغلب بلدان الغرب الصناعى، تختصر الأمر إلى نقاش حول أين يجب أن يتحقق مثل هذا التوازن. وغالبا تركز المعارك الأيديولوجية تحديدا، على مدى تدخل الدولة فى الحياة الاقتصادية والاجتماعية، مقابل ترك الأمور للضغوط الموضوعية للسوق. لقد تم مناقشة هذه القضايا بشكل أوسع فى الفصل الحادى عشر.

غير أن الشكل الأكثر اتساعا لتخلى الدولة قد تطور فى الدول الشيوعية التقليدية مثل الاتحاد السوفيتى. لقد سعت هذه البلدان إلى إلغاء المشروع الخاص إجمالا، وإقامة اقتصادات مركزية التخطيط، تديرها شبكة من الوزارات الاقتصادية ولجان التخطيط. وبالتالى، انتقل الاقتصاد بالكامل من المجتمع المدنى إلى الدولة، لينشئ دولا منظمة وفقا لمبادئ "الجماعية "[1]. ويمكن تفسير التنظيم الجماعى للحياة الاقتصادية، فى العقيدة الماركسية بأن الرأسمالية هى نظام الاستغلال الطبقى، مفترضا أن التخطيط المركزى هو أسمى أخلاقيا، وفى الوقت نفسه أكثر كفاءة اقتصاديا. لكن تجربة النظم الشيوعية فى النصف الثانى من القرن العشرين أوحت بأن نظام الجماعية الذى تبنته الدولة صارع من أجل إنتاج مستويات النمو الاقتصادى والرخاء العام التى تحققت فى البلدان الرأسمالية الغربية. وبدون شك، ساهم فشل التخطيط المركزى فى انهيار الشيوعية التقليدية، فى ثورات أوروبا الشرقية فى السنوات ١٩٨٩-٩١.

---

(١) المبدأ الاشتراكى القائل بسيطرة الدولة أو الشعب ككل على جميع وسائل الإنتاج أو النشاطات الاقتصادية. (المترجم).

أقصى أشكال سيطرة الدولة توجد فى الدول الشمولية. إن جوهر النظام الشمولى هو بناء دولة تشمل كل شيء، ويتخلل تأثيرها كل أوجه الوجود البشرى: الاقتصاد، والتعليم، والثقافة، والدين، والحياة الأسرية وما إلى ذلك. تتميز الدول الشمولية بنظام منتشر من التلاعب الأيديولوجى، وآلية شاملة للرقابة ونظام شرطة إرهابى. ومن الواضح، أن كل الآليات التى تستطيع المعارضة من خلالها التعبير عن نفسها ــ انتخابات تنافسية، أحزاب سياسية، مجموعات ضغط ووسائل إعلام حرة ــ يجب إضعافها أو إزالتها. إن أفضل أمثلة على مثل هذه النظم، هو النظام النازى فى ألمانيا، والاتحاد السوفيتى فى ظل حكم ستالين. فى الواقع، الشمولية تعادل الإلغاء التام للمجتمع المدنى، وإلغاء "الخاص"، وهو هدف لا يوجد سوى الفاشيين المستعدين للموافقة عليه صراحة، لأنهم يريدون تذويب الهوية الفردية فى الهوية الاجتماعية ككل. بمعنى ما، فإن الشمولية تعلن تسييس كل أوجه الوجود البشرى: فهى تسعى إلى إقامة دولة ذات سيطرة شاملة. غير أنه، بمعنى آخر، يمكن النظر إليها على أنها موت للسياسة، حيث إن هدفها هو مجتمع يتكون من وحدة متراصة وتناغم كلى، مجتمع تلغى فيه الفردية والتنوع والصراع.

ملخص

١- تتضمن السياسية التنوع والصراع، وتحاول أن تجد حلا لهذا الصراع. بينما يرى البعض أن السياسية مرتبطة ارتباطا وثيقا بشؤون الحكم، أو المجال العام للحياة، يعتقد آخرون أن السياسية تعكس توزيع السلطة والموارد، وبالتالى يمكن أن توجد فى كل مؤسسة اجتماعية.

٢- تشير الحكومة إلى سلطة منظمة، وهى سمة لكل المجتمعات المنظمة. وتمييز أشكال الحكومة فى العالم الأول الليبرالى - الديمقراطى، عن الدولة الاشتراكية فى العالم الثانى، وكذلك عن الأشكال المتنوعة للحكومة فى العالم الثالث، غير أن هذا التميز لم يعد واضحا كما فى السابق، نتيجة لبعض التطورات مثل سقوط الشيوعية.

٣- إن الدولة هى اتحاد سياسى ذو سيادة، يعمل فى منطقة إقليمية محددة. من وجهة نظر المؤمنين بالتعددية، تعمل الدولة الليبرالية الديمقراطية بحيادية، وتستجيب للضغوط الشعبية. غير أنه يفترض آخرون أن الدولة تتميز بانحياز نظامى، سواء لصالح البيروقراطية أو نخبة الدولة، أو المصالح الاقتصادية الكبيرة.

٤- إن دور الدولة هو ربما الموضوع الغالب للاختلاف بين الأحزاب السياسية، مما يعكس الرؤى المختلفة حول العلاقة الحقيقية بين الدولة والفرد. فبينما يريد البعض أن تتراجع الدولة وتترك الأمور فى أيدى الأفراد والأسواق، يريد آخرون أن تتوسع الدولة من أجل قضية العدل الاجتماعى والانتشار الواسع للرخاء.

قراءات أخرى

Bauman, Z. *In Search of Politics*. Cambridge: Polity Press, 1999.

Crick, B. *In Defence of Politics*. Harmondsworth: Penguin, 2000.

Dunleavy, P. and O'Leary, B. *Theories of the State: The Politics of Liberal Democracy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1987.

Easton, D. *A Systems Analysis of Political Life*. 2nd edn. University of Chicago Press, 1979.

Elsted, J. and Slagstad, R. (eds) *Constitutionalism and Democracy*. Cambridge University Press, 1988.

Hague, R. and Harrop, M. *Comparative Government and Politics: an Introduction*, 6th edn. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.

Held, D. *Political Theory and the Modern State*. Oxford: Polity, 1990.

Leftwich, A. (ed.) *What is Politics? The Activity and its Study*. Oxford: Blackwell, 1984.

McLennon, G., Held, D. and Hall, S. (eds) *The Idea of the Modern State*. Milton Keynes: Open University Press, 1984.

Rosenau, J. and Czenpiel, E.-O. (eds) *Governance with Government: Order and Change in World Politics*. Cambridge University Press, 1992.

van Creveld, M. *The Rise and Decline of the State*. Cambridge University Press, 1999.

الفصل الرابع

السيادة، والأمة وفوق القومية

مقدمة

عمليا، يمارس الحكم السياسى لكل الجماعات من خلال مؤسسات الحكومة أو الدولة. غير أن الأمر أقل وضوحا فى ما يتعلق بما هى وحدة الحكم السياسى الخاصة أو المناسبة التى يجب أن تكون. بمعنى آخر ما هى مجموعة السكان التى يجب أن تعمل عليها سلطة الدولة وداخل أى حدود محلية؟ طوال القرنين الماضيين كانت الإجابة الغالبة عن هذا السؤال هى "الأمــــــة". وكان أمر مسلم به أن الأمة هى وحدها الجماعة السياسية المشروعة، وبالتالى فإن الدولة ــ الأمة هى أعلى شكل للتنظيم السياسى. وفعليا، تفهم السيادة القومية عادة على أنها حجر الزاوية فى القانون الدولى، مانحة كل أمة حق الدفاع عن النفس وحق تحديد المصير الخاص بها. غير أن فترة ما بعد عام ١٩٤٥ تميزت باتجاه واضح نحو العولمة، وانعكس ذلك فى نمو الاستقلال الاقتصادى، حيث اندمجت الاقتصادات القومية فى الاقتصاد العالمى، وفى ظهور هيئات فوق قومية مثل: الأمم المتحدة، ومنظمة التجارة العالمية، والاتحاد الأوروبى.

وبينما صفق البعض لهذا التطور، مؤكدين أن الاتحادات الدولية بل والحكومة العالمية تشكل حاليا الوحدات الوحيدة للحكم السياسى القابلة للتطبيق، احتج آخرون بشدة على ضياع الاستقلال القومى وتقرير المصير.

وعادة ما كان يركز هذا النقاش على قضية السيادة، وبشكل خاص مزايا السيادة القومية أو غير ذلك. هل ممارسة سلطة سيادية أمر جوهرى لوجود جماعة سياسية مستقرة؟ وأين يجب أن يكون موضع هذه السيادة؟ وبالإضافة إلى ذلك، فهناك خلاف كبير يحيط بفكرة الأمة: ما هى العوامل التى تحدد الأمة: وما الذى يجعل الأمة وحدة الحكم السياسى القابلة للحياة، وربما الوحيدة القابلة للحياة؟ أخيرا، فى مجتمع عالمى بشكل متزايد، تكاثرت أشكال الأممية والفوق قومية. ما الأشكال التى اتخذتها الحكومة فوق القومية، وهل الهيئات فوق القومية لديها الإمكانية أن تحل فعليا محل الدولة ـ الأمة؟

السيادة

ولد مفهوم السيادة فى القرن السابع عشر، كنتيجة لظهور الدولة الحديثة فى أوروبا. ففى فترة القرون الوسطى، كان هناك اعتراف للأمراء، والملوك، والأباطرة بسلطة أعلى من ذواتهم، فى شكل الله ـ "ملك الملوك" ـ والبابوية. ومن ناحية أخرى، كانت السلطة مقسمة، بشكل خاص بين مصادر السلطة الروحية والدنيوية. غير أنه مع اضمحلال الإقطاع فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر، حلت نظم ملكية مركزية محل سلطة المؤسسات العابرة للقومية، مثل: الكنيسة الكاثوليكية والإمبراطورية الرومانية المقدسة. فى إنجلترا تحقق ذلك فى ظل حكم أسرة تيودور المالكة، وفى فرنسا فى ظل حكم البوربون، وفى إسبانيا فى ظل الهابسبورغ، إلخ. ولأول مرة، أصبح حكام علمانيون قادرين على المطالبة بممارسة سلطة عليا، وقاموا بذلك بلغة سيادة جديدة.

إن السيادة تعنى السلطة المطلقة وغير المحدودة. غير أن هذا المبدأ البسيط ظاهريا يخفى قدرا هائلا من الالتباس، وسوء الفهم، والخلاف. ليس واضحا، فى المقام الأول، مما تتكون هذه السلطة المطلقة. يمكن أن تشير السيادة إلى سلطة شرعية عليا، أو إلى قوة سياسية غير قابلة للاعتراض عليها أو تحديها. ويرتبط هذا الخلاف بالتمييز بين نوعين من السيادة، أسماهما المنظر الدستورى للقرن التاسع عشر ايه.فى. ديسى A. V. Dicey ([١٨٨٥] ١٩٣٩): "السيادة القانونية" و" السيادة السياسية". كما جرى استخدام مفهوم السيادة بطريقتين متعارضتين: السيادة الداخلية، التى تشير إلى توزيع السلطة داخل الدولة، وتؤدى إلى أسئلة عن الحاجة إلى سلطة عليا وموضعها داخل النظام السياسى. والسيادة الخارجية التى ترتبط بدور الدولة فى النظام الدولى وما إذا كانت قادرة أم لا فى أن تعمل كفاعل مستقل وحر.

السيادة القانونية والسياسية

غالبا ما يرجع التمييز بين السيادة القانونية والسيادة السياسية إلى اختلاف فى التأكيد الموجود فى كتابات المفسرين التقليديين لهذا المبدأ: جان بودان Bodin Jean (راجع ص٢٨٣) وتوماس هوبز Thomas Hobbes (راجع ص٢١٥). يدافع بودان فى كتاب: **كتب الكومنولث الستة** ([١٥٧٢] ١٩٦٢) عن عاهل يضع القوانين لكنه ليس مقيدا هو نفسه بها. وطبقا لهذه الرؤية، يعتبر حكم العاهل أعلى من القوانين، بينما يطالب الرعايا فقط بطاعة هذه القوانين. لكن بودان لا يدعو أو يبرر الحكم الاستبدادى، لكنه يطالب بالأحرى، أن يكون الملك المطلق مقيدا بوجود قانون أعلى، فى شكل إرادة الرب أو القانون الطبيعى. وبالتالى، يتم تعزيز سيادة الحكام الدنيويين بسلطة إلهية. فى الجانب المقابل، يصف هوبز السيادة بمفهوم القوة أكثر من مفهوم السلطة. واعتمد فى ذلك على عرف يرجع تاريخه إلى أوغسطين الذى فسر الحاجة

إلى عاهل أو ملك، من منظور الشر الأخلاقى الذى يسكن الجنس البشرى. فى كتاب: **الطاغوت** ([١٦٥١] ١٩٦٨) يعرف هوبز السيادة على أنها احتكار القوة الممانعة، وطالب بأن توضع فى يد حاكم مفرد. ورغم أن شكل الحكم المفضل لدى هوبز هو الملكية، فإنه كان مستعدا لأن يكون العاهل مجموعة أوليجاركية، أو حتى مجلسا ديمقراطيا، طالما تكون سلطته غير قابلة للاعتراض والتحدى.

إن هذا التمييز يعكس بالتالى التمييز بين القوة والسلطة. ترتكز السيادة القانونية على الاعتقاد بأن السلطة النهائية والقصوى تكمن فى قوانين الدولة. وهذه هى السيادة **الشرعية**، حيث القوة العليا محددة بمفاهيم السلطة القانونية. بمعنى آخر، هى تعتمد على **الحق** فى فرض الطاعة على شخص ما، كما هو معرف بالقانون. على النقيض، لا تعتمد السيادة السياسية بأية طريقة على المطالبة بسلطة قانونية لكنها تهتم فقط بالتوزيع الفعلى للقوة، أى أنها السيادة القائمة فعلا. إن السيادة السياسية تشير إذن إلى وجود قوة سياسية عليا تمتلك **القدرة** على أن تنال الطاعة لأنها تحتكر قوة الإجبار. رغم أن هذين المفهومين يمكن التمييز بينهما تحليليا، فإنهما مع ذلك مرتبطان بشكل وثيق فى الممارسة. وهناك ما يبرر الاعتقاد بأن كلا منهما فى حد ذاته لا يشكل سيادة قابلة للتطبيق.

القديس أوغسطين أسقف فرس النهر (٣٥٤- ٤٣٠)

لاهوتى وفيلسوف سياسى ولد فى شمال أفريقيا، وانتقل إلى روما حيث أصبح أستاذا فى علم البيان والبلاغة. اعتنق المسيحية فى عام ٣٨٦، وعاد إلى شمال أفريقيا كأسقف فرس النهر. وكتب ضد نهب القوطيين لروما فى عام ٤١٠.

اعتمد دفاع أوغسطين عن المسيحية على الفلسفة الأفلاطونية الجديدة والعقيدة المسيحية والتاريخ التوراتى. يدرس كتابه الرئيسى: **مدينة الرب** (٤١٣-٢٥)، العلاقة بين الكنيسة والدولة، وذلك من خلال فحص مميزات مدينتين رمزيتين، المدينة الدنيوية والمدينة المقدسة، القدس وبابل. تعتمد المدينة المقدسة على نعمة روحية وحب الله، ويرتبط الحكام والرعايا "بالخير المشترك"، وسيتم إنقاذ أفراد هذه المدينة ويذهبون إلى الجنة فى الآخرة. وعلى النقيض من ذلك، تشكلت المدينة الدنيوية بواسطة حب الذات وتميزت بالسلطة المطلقة أو السيادة، أفراد هذه المدينة قدر الله عليهم الهلاك وأخرجهم من زمرة الأبرار وسيعانون لعنة أبدية. كان أوغسطين يعتقد أن البشرية الساقطة قد لونتها الخطيئة الأصلية، وأنه بدون خطيئة لن تكون هناك حاجة إلى حكومة. وتستطيع الحكومة أن تكبح السلوك الآثم بالتهديد أو استخدام العقاب، لكنها لا تستطيع علاج الخطيئة الأصلية. ورغم أن أوغسطين أكد أن على الكنيسة أن تطيع قوانين الدولة، فإن تشديده على التفوق الأخلاقى للمبادئ المسيحية على المجتمع السياسى، واعتقاده أن الكنيسة يجب أن تصبغ المجتمع بهذه المبادئ، قد فسر كتبرير للحكومة الدينية وخضوع الدولة لحكم رجال الدين.

بمعنى من المعانى، تتضمن السيادة دائما المطالبة بممارسة سلطة قانونية، وممارسة قوة بمقتضى الحق وليس استنادا إلى القوة فقط. وبالتالى فإن كل المطالبات الجوهرية بالسيادة لديها بعد قانونى وشرعى حاسم. إن سيادة الدول الحديثة، على سبيل المثال، تنعكس فى سيادة القانون: تستطيع الأسر، والنوادى، والنقابات العمالية، ومجال الأعمال،.. إلخ، أن تضع قوانين تفرض السلطة، لكن فقط ضمن الحدود التى يحددها القانون. غير أن القانون فى حد ذاته لا يضمن

الإذعان. لا يوجد مجتمع حيث القانون مطاع بشكل شامل، ولا يسمع فيه عن الجريمة إطلاقا. إن الحقيقة البديهية البسيطة أن نظم القانون فى كل مكان تدعمها آلية عقاب، تتضمن الشرطة، والمحاكم، ونظام السجون. بمعنى آخر، تعتمد السلطة القانونية على ممارسة القوة. إن غياب القدرة على فرض السيطرة، سيجعل دعوى السيادة القانونية لا تحمل سوى ثقل معنوى، كما حدث مثلا بالنسبة لشعوب دول البلطيق- لاتفيا، وإستونيا وليتوانيا - فى الفترة مابين غزو الاتحاد السوفيتى لها عام ١٩٤٠ وتحقيقها للاستقلال الفعلى فى عام ١٩٩١.

وينطبق درس مماثل تماما على المفهوم السياسى للسيادة. رغم أن كل الدول تسعى لاحتكار سلطة الإكراه وتمنع وصول مواطنيها إليها، أو على الأقل تحد من هذا الوصول، فإن قلة نادرة هى التى تحكم من خلال استخدام القوة وحدها. لقد جاءت الحكومة الدستورية والديمقراطية إلى الوجود، جزئيا، فى محاولة لإقناع المواطنين أن للدولة الحق أن تحكم وتسيطر، وتمارس سلطة وليس قوة فقط. إن أكثر الاستثناءات وضوحا لهذا، ربما كانت الدول القمعية بشكل قاسى، مثل: ألمانيا النازية، أو روسيا فى عهد ستالين، أو كمبوديا فى ظل حكم بول بت، وهى دول اقتربت كثيرا من إقامة الشكل السياسى للسيادة وبشكل حصرى لأنها سيطرت سيطرة كبيرة من خلال قدرتها على القمع، والتلاعب، والإكراه. لكن حتى فى هذه الحالات، فمن المشكوك فيه أن تكون مثل هذه الدول ذات سيادة أبدا، بمعنى أنها الأسمى سلطة وغير قابلة للتحدى؛ فعلى سبيل المثال لم تتمكن أى من هذه الدول أن تنجح بشكل دائم أو ثابت، ويحمل استخدامها المطلق للإرهاب الصريح، شهادة على بقاء المعارضة والمقاومة. وبالإضافة إلى ذلك، فإن القادة الشموليين من أمثال: هتلر، وستالين، وبول بوت، ببنائهم أجهزة وأدوات أيديولوجية واسعة يقرون بالحاجة إلى منح نظمهم على الأقل عباءة السلطة القانونية.

السيادة الداخلية

تشير السيادة الداخلية إلى الشؤون الداخلية للدولة، وموقع السلطة العليا داخل هذه الدولة. وبالتالى فإن السيادة الداخلية هى هيئة سياسية تمتلك سلطة قصوى، نهائية ومستقلة، سلطة قراراتها ملزمة لكل المواطنين، والمجموعات والمؤسسات فى المجتمع. كان جزءًا كبيرًا من النظرية السياسية هو محاولة لتقرير بدقة أين يجب أن يكون موضع مثل هذه السيادة. وكما سبق أن ذكرنا، فإن المفكرين الأوائل كانوا يميلون إلى الاعتقاد بأن السيادة يجب أن يعهد بها إلى شخص مفرد، عاهل أو ملك. لقد وصف الملوك أنفسهم بأنهم "ذوو سيادة"، واستطاعوا أن يعلنوا، كما فعل لويس الرابع عشر ملك فرنسا فى القرن السابع عشر: **أنهم الدولة**. إن الميزة الطاغية لأن يعهد بالسيادة لشخص مفرد هى أن السيادة ستكون بالتالى غير قابلة للانقسام، وسيعبر عنها بصوت واحد يستطيع أن يدعى سلطة نهائية. إن أكثر انحراف جذرى عن هذا المفهوم للسيادة المؤيد للحكم المطلق، جاء فى القرن الثامن عشر مع جان جاك روسو (راجع ص٤١١). لقد رفض روسو الحكم الملكى لصالح مفهوم السيادة الشعبية، والاعتقاد بأن السلطة النهائية منوطة بالجماهير أنفسهم، قد عبر عن ذلك المفهوم للسيادة فى فكرة: "الإرادة العامة". لقد اعتبر مبدأ السيادة الشعبية، فى كثير من الأحيان، أنه أساس النظرية الديمقراطية الحديثة. لكن السيادة قد تموضعت أيضا فى الهيئات التشريعية. على سبيل المثال، يعتقد الفيلسوف القانونى البريطانى جون أوستين John Austin (١٧٩٠ – ١٨٥٩) أن السيادة فى بريطانيا ليست منوطة بالتاج ولا بالجماهير، لكنها منوطة "بالبرلمان". وكان ذلك هو أصل مبدأ السيادة البرلمانية، الذى يعتبر عادة المبدأ الأساسى للدستور البريطانى.

غير أن الشيء المشترك بين كل هؤلاء المفكرين هو أنهم يعتقدون أن السيادة من الممكن أن تكون، ويجب أن تكون، مستقرة فى هيئة محددة. إنهم يعتقدون أن الحكم السياسى يتطلب وجود سلطة مطلقة، ويختلفون فقط بشأن من أو ماذا يجب أن تكون عليه هذه السلطة المطلقة. وأصبح ذلك يعرف بالمبدأ "التقليدى" للسيادة. إلا أنه فى عصر نظم الحكم التعددية والديمقراطية أصبح المبدأ التقليدى معرضا لنقد متنامي. يؤكد المعارضون للمبدأ التقليدى أنه مرتبط بشكل جوهرى بماضيه المطلق، وبالتالى فهو غير مرغوب فيه بصراحة، أو أنه لم يعد قابلا للتطبيق فى النظم الحديثة للحكم، التى تعمل طبقا لشبكة من المراجعات والتوازنات. لقد افترض، مثلا، أن المبادئ الليبرالية- الديمقراطية هى نقيض للسيادة، لأنها تدعو إلى توزيع السلطة بين عدد من المؤسسات التى لا أحد منها يستطيع الادعاء بشكل له معنى بأنه يتمتع بالسيادة. وينطبق ذلك حتى فى حالة السيادة الشعبية. ورغم أن روسو لم يتردد فيما يتعلق باعتقاده أن السيادة تكمن مع الجماهير، فإنه اعترف بأن "الإرادة العامة" هى كل غير قابل للتجزئة، ولا يمكن التعبير عنها إلا بواسطة شخص مفرد، الذى أسماه "المشرع". ولقد شجع ذلك المعلقين والمفسرين من أمثال جى.إل.تالمون J L Talmon (١٩٥٢) أن يروا أن روسو هو السلف المثقف الرئيسى لشمولية القرن العشرين. وتعرض مبدأ السيادة البرلمانية البريطانى لادعاءات مماثلة. إن الحكومات التى تحقق سيطرة الأغلبية على مجلس العموم تكسب التوصل إلى سلطة دستورية غير محدودة، مما يخلق ما أطلق عليه: "ديكتاتورية انتخابية" أو "حكم الفرد الحديث".

إن مهمة تحديد موضع السيادة الداخلية فى الحكومة الحديثة أمر صعب بشكل خاص. ويكون ذلك أوضح ما يكون فى حالة الدول الفيدرالية، مثل: الولايات المتحدة، وكندا، وأستراليا، والهند، حيث الحكومة مقسمة إلى مستويين، ويمارس كل مستوى مجموعة من السلطات المستقلة ذاتيا. يقال فى كثير من الأحيان: إن

الفيدرالية تتضمن تقاسم السيادة بين هذين المستويين، بين المركز والمحيط. غير أن الفيدرالية فى تطويرها لمفهوم السيادة المقسومة أو المشتركة قد حركت التصور بعيدا عن الاعتقاد التقليدى فى سلطة سيادة مفردة وغير قابلة للقسمة. وبالإضافة إلى ذلك، فإنه من الممكن افتراض أن كلا المستويين من الحكم لا يمكن فى النهاية وصفهما بأنهما ذوى سيادة، لأن السيادة تترك للوثيقة التى تخصص سلطة كل مستوى: الدستور. إن حكومة الولايات المتحدة تقدم مثالا جيدا بشكل خاص لمثل هذه التعقيدات.

يمكن بالطبع الدفع بأن السيادة القانونية فى الولايات المتحدة تكمن فى الدستور، لأنه يحدد سلطات الحكم الفيدرالى بأن يوزع الواجبات، والسلطات والوظائف، على الكونجرس، والرئاسة، والمحكمة العليا، وبالتالى فإنه يحدد طبيعة النظام الفيدرالى. لكن نظرا لامتلاك المحكمة العليا سلطة تفسير الدستور، يمكن أن يفترض أن السيادة تكمن فى المحكمة العليا. فى الواقع، إن الدستور يعنى ما تقول أغلبية قضاة المحكمة العليا التسعة أنه يعنيه. لكن مع ذلك، لا يمكن وصف المحكمة العليا بدقة بأنها الحكم الدستورى الأعلى، بما أن تفسيرها للدستور يمكن أن يسقط بواسطة تعديلات للوثيقة الأصلية. وبهذا المعنى، يمكن القول إن السيادة تكمن فى الآلية المخولة بتعديل الدستور: ثلثا الأغلبية فى المجلسين: الكونجرس ومجلس الشيوخ، وثلاث أرباع الهيئات التشريعية لدولة الولايات المتحدة، أو فى مؤتمر يدعى إليه من أجل هذا الغرض بشكل خاص. ومن ناحية أخرى هناك مادة واحدة فى الدستور يمنع تحديدا تعديلها، وهى تمثيل الدولة فى مجلس الشيوخ. ولتعقيد الأمور أكثر، يمكن الجدل بأن السيادة فى الولايات المتحدة هى فى النهاية مخولة للشعب الأمريكى نفسه. وهو ما عبر عنه دستور الولايات المتحدة ١٧٨٧، الذى يبدأ بكلمات: "نحن الشعب..." وفى التعديل العاشر الذى يشترط أن السلطات التى لم يتم تخصيصها بطريقة أخرى فهى تخص "على التوالى: الولايات، أو

الشعب". ونظرا لهذه التعقيدات، فقد ترسخ فى الولايات المتحدة مفهوم للسيادة متعدد المركز وهو مختلف بشكل واضح عن نظيره الأوروبى.

وعلى النقيض من ذلك، لقد كان واضحا منذ وقت طويل أن فى بريطانيا توجد سلطة قانونية واحدة، غير قابلة للتحدى أو الاعتراض عليها فى شكل مجلس البرلمان. فكما قال جون ستيورت مل حرفيا (راجع ص٤٣٦)، "يستطيع البرلمان أن يفعل أى شيء فيما عدا تحويل رجل إلى امرأة". ويبدو أن البرلمان البريطانى يتمتع بسلطة قانونية غير محدودة، يستطيع أن يعدل ويلغى أى قانون يريد تعديله أو إلغاؤه. ويمتلك البرلمان هذه السلطة لأن بريطانيا، بخلاف الأغلبية الواسعة للدول الأخرى، لا تملك دستورا "مكتوبا" أو مجمعا أو مدونا يحدد سلطات مؤسسات الحكم، بما فى ذلك البرلمان. علاوة على ذلك، فبما أن بريطانيا تملك نظام حكم مركزى أكثر منه فيدرالى، حيث لا توجد هيئات تشريعية منافسة لتحدى سلطة البرلمان؛ تنبع كل التشريعات من مصدر واحد. كما أن القانون التشريعى، أى الصادر عن البرلمان، هو أعلى قانون فى البلاد، وبالتالى فهو يسود على الأنواع الأخرى من القوانين، القانون المبنى على العرف، القانون المستمد من السوابق، والقانون الصادر عن القضاء، إلخ. فى النهاية، لا يستطيع أى برلمان أن يلزم ويقيد من سيخلفونه، بما أنه إذا فعل ذلك فهو يقيد القوانين التى يمكن لأى برلمان تالى أن يصدرها ويقلص سلطة السيادة الخاصة به.

ويمكن مع ذلك، توضيح أن برلمان بريطانيا لا يتمتع فى الواقع بسيادة قانونية ولا سيادة سياسية. لقد تعرضت سيادته القانونية للخطر نتيجة لعضويته فى الاتحاد الأوروبى. فإن بريطانيا كعضو فى هذا الاتحاد، مجبرة على الالتزام بالقانون الأوروبى، وبالتالى فهى خاضعة للسلطان القضائى لمحكمة العدل الأوروبية فى لوكسمبورج. لقد تأكد ذلك فى قضية فاكتورتام Factortame عام ١٩٩١، عندما

أعلنت محكمة العدل الأوروبية لأول مرة أن التشريع البريطانى مخالف للقانون، وهو فى هذه الحالة قانون الشحن التجارى لعام ١٩٨٨، لأنه يعارض القوانين الأوروبية التى تضمن الانتقال الحر للسلع والأشخاص داخل الجماعة الأوروبية (كما كانت حينذاك). إذا كان لا يزال البرلمان يمكن أن يوصف بالسيادة القانونية، فذلك فقط بمقتضى حقيقة أنه يحتفظ بالحق القانونى للانسحاب من الاتحاد الأوروبى. ومن منظور سياسى، فمن غير المحتمل أن يكون البرلمان قد تمتع أبدا بالسيادة. فهو لا يستطيع ببساطة التصرف كما يحلو له. وعمليا، تقيد مجموعة واسعة من المؤسسات سلوكه، بما فى ذلك: الناخبون، والهيئات المنبثقة منهم، والمصالح المنظمة، خاصة تلك التى تملك عضلات اقتصادية ومالية، والشركاء التجاريون الرئيسيون، والمنظمات فوق القومية، والمعاهدات الدولية، إلخ. إن حق البرلمان فى انسحاب بريطانيا من الاتحاد الأوروبى، هو على سبيل المثال، حق نظرى فقط. فبما أن أغلب تجارة بريطانيا الآن مع دول الاتحاد الأوروبى الأخرى، فإن إلغاء عضوية بريطانيا ستتضمن تكلفة اقتصادية ثقيلة، بحيث يكون لا مجال للتفكير فى الأمر، نظرا لكل الآثار العملية.

السيادة الخارجية

تشير السيادة الخارجية إلى مكانة الدولة فى النظام الدولى، وبالتالى استقلالها السيادى وعلاقته بالدول الأخرى. ويمكن أن تعتبر دولة ما صاحبه سيادة على شعبها وأرضها رغم حقيقة أن بنية حكمها الداخلية لا توجد بها أية مظاهر سيادة. ومن ثم يمكن أن تحترم السيادة الخارجية حتى وإن كانت السيادة الداخلية محل نزاع أو ارتباك. بالإضافة إلى ذلك، فبينما بدت قضايا السيادة الداخلية فى عصر ديمقراطى أنه قد عفى عليها الزمن بشكل متزايد، فإن قضية السيادة

الخارجية أصبحت حيوية جدا. فى الحقيقة، تتضمن بعض أكثر الانقسامات عمقا فى السياسية الحديثة دعاوى محل النزاع بشأن هذه السيادة. إن الصراع العربى - الإسرائيلى، على سبيل المثال، يدور حول قضية السيادة. فقد سعى الفلسطينيون طويلا لإقامة وطن ودولة ذات سيادة، فى نهاية الأمر، على أرض لا تزال إسرائيل تطالب بها؛ وفى المقابل، كانت إسرائيل عادة ترى فى هذه المطالب تحديا لسيادتها الخاصة. إن الأهمية المستمرة للسيادة الخارجية، قد تعززت أيضا بتفكك الدول متعددة القومية مثل: الاتحاد السوفيتى ويوغوسلافيا. لقد توقف الاتحاد السوفيتى فعليا عن الوجود عندما، فى أغسطس ١٩٩١، أكدت كل واحدة من جمهورياته الخمس عشرة استقلالها وإعلان نفسها دولة ذات سيادة. وبالمثل، فى عام ١٩٩٢ انفصلت كرواتيا وسلوفينيا والبوسنة عن اتحاد الجمهوريات اليوغوسلافية، وأعلنت سيادتها. غير أن صربيا، الجمهورية الأقوى، قاومت ذلك بضراوة، وقدمت نفسها على أنها المدافع عن سيادة يوغوسلافيا.

تاريخيا، لقد ارتبط هذا المفهوم للسيادة ارتباطا وثيقا بالصراع من أجل الحكومة الشعبية، واندمجت الفكرتان لخلق المفهوم الحديث لـ" السيادة القومية". من ثم أصبحت السيادة الخارجية تتضمن مبادئ الاستقلال القومى والحكم الذاتى. فإذا كانت أمة ذات سيادة فعندئذ فقط يستطيع شعبها أن يشكل مصيره طبقا لاحتياجاته الخاصة ومصالحه. إن مطالبة أمة ما بالتخلى عن سيادتها تعادل مطالبة شعبها بالتخلى عن حريته. ولهذا السبب، يكون الشعور بالسيادة الخارجية أو القومية عنيفا وحادا، وعند تعرضها للهجوم، يتم الدفاع عنها بعنف. إن الإغراء القوى للشعور القومى السياسى هو أفضل دليل على ذلك.

ورغم أن مبدأ السيادة الخارجية معترف به على نطاق واسع، حيث إنه يكرس بالفعل باعتباره المبدأ الأساسى للقانون الدولى، إلا أنه لا يخلو من النقد. لقد

أشار البعض، على سبيل المثال، إلى العواقب الوخيمة لمنح كل دولة السلطان القضائى الحصرى على أراضيها، والقدرة على معاملة مواطنيها بأية طريقة قد تختارها. هناك، للأسف، أدلة وفيرة على قدرة الدول على إساءة معاملة مواطنيها، وإرهابهم بل وإبادتهم أحيانا. ونتيجة لذلك، أصبح الآن مقبولا بشكل واسع فكرة أن على الدول أن تلتزم بمجموعة أعلى من المبادئ الأخلاقية، والتى يعبر عنها عادة بمبدأ حقوق الإنسان. ينظر أحيانا إلى ظاهرة "التدخل لأسباب إنسانية"، كما يتضح فى ترحيل القوات الصربية من كوسوفو فى عام ١٩٩٩، والإطاحة بنظام حكم طالبان فى أفغانستان فى عام ٢٠٠١، كانعكاس لحقيقة أن الالتزام بحقوق الإنسان الآن حل محل الاهتمام بالسيادة القومية. فضلا عن ذلك، يفترض أحيانا أن الحجة التقليدية للسيادة تشير إلى ما هو أبعد من السيادة القومية. يشدد مفكرون مثل: بودان وهوبز على أن السيادة هى البديل الوحيد للفوضى، والشغب والتشوش الكامل. ومع ذلك، فإن التطبيق الصارم لمبدأ السيادة القومية سيحول السياسية الدولية إلى ذلك تحديدا. ففى غياب سلطة دولية عليا، فإنه من المؤكد أن النزاعات بين الدول المتنافسة ستؤدى إلى صراع مسلح وحرب، تماما كما يؤدى غياب السيادة الداخلية إلى أن يتحول الصراع بين الأفراد إلى وحشية وظلم. وبهذه الطريقة، فإن مبدأ السيادة التقليدى يمكن أن يتحول إلى حجة من أجل الحكومة العالمية.

أخيرا، لقد تساءل كثيرون ما إذا كان مفهوم الدولة المستقلة وذات السيادة لا يزال له معنى فى عالم يتسم بالعولمة والاعتماد المتبادل بشكل متزايد. إن الحياة الاقتصادية الحديثة، على سبيل المثال، تسيطر عليها الشركات متعددة الجنسية والتجارة الدولية، بحيث إذا نظرت أية دولة ـــ أمة لنفسها، على أنها ذات سيادة اقتصاديا، فإنها بذلك تتعمد خداع نفسها. بالإضافة إلى ذلك، إذا فهمت السيادة بمنظور سياسى، فمن الصعب رؤية كم دولة يمكنها أن تقول إنها ذات سيادة خارجية، ربما لا توجد دولة واحدة. من الواضح أن سلطة الإكراه موزعة بشكل

غير متساو بين دول العالم. وطوال أغلب الفترة التى تلت عام ١٩٤٥، كانت تسيطر على العالم "قوتان عظميان"، الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى، وهما لم تكتفيا بامتلاك معظم الترسانة النووية العالمية، لكنهما طورتا شبكة من التحالفات لدعم قوتهما. ويمكن بالتالى القول، إن هاتين الدولتين فقط هما اللتان تتمتعان بالسيادة، حيث إنهما تملكان القوة الاقتصادية والعسكرية للتمتع باستقلال حقيقى. ومن ناحية أخرى، إن مجرد وجود القوة العظمى الأخرى يعمل على نفى السيادة عن كليهما، مما يجبرهما مثلا على مواصلة الضغط من أجل تنفيذ برامج عسكرية مكلفة، أكثر مما لو كان الحال مختلفاً. ولا يمكن القول إن انهيار الاتحاد السوفيتى فى النهاية، جعل السيادة السياسية أمرا حقيقيا بخلق عالم تسيطر عليه دولة عظمى واحدة قوية، الولايات المتحدة. على الرغم من الاتجاه الواضح نحو الأحادية والتدخلية، التى تعزز منذ هجمات سبتمبر ٢٠٠١ الإرهابية، تظل السلطة العالمية للولايات المتحدة محدودة ومقيدة، فى اتجاهات مهمة. ويتضح ذلك بالصعوبة التى تجدها الولايات المتحدة فى مواجهة تهديد الإرهاب العالمى، وفى السيطرة على "الدول المارقة" التى تمتلك أسلحة نووية، وفى جلب السلام والاستقرار إلى عراق ما بعد صدام.

الأمة

لأكثر من مائتى عام، اعتبرت الأمة أنها الوحدة الصحيحة للحكم السياسى والوحيدة الشرعية حقا. وانعكس هذا الاعتقاد فى الجاذبية الرائعة للقومية، وهى بلا شك أكثر العقائد السياسية تأثيرا فى العالم خلال القرنين الماضيين. فى الواقع، تعد القومية، وهى المبدأ القائل أن كل أمة مؤهلة لتقرير المصير، وهو ما ينعكس فى الاعتقاد أن حدود الأمة وحدود الدولة يجب أن تتطابق، بقدر الإمكان. ومن ثم

استخدمت فكرة "الأمة" كطريقة لإقامة قواعد غير تعسفية لتحديد حدود الدولة. وهو ما يقتضى أن أعلى شكل للتنظيم السياسى هى الدولة ـــ الأمة، وفى الواقع، الأمة، كل أمة، هى كيان ذو سيادة.

لقد أعادت القومية رسم خريطة العالم، ولا تزال تقوم بذلك. ابتداء من عملية بناء الأمة فى أوروبا فى القرن التاسع عشر، مرورا بصراعات التحرر الوطنى لفترة ما بعد عام ١٩٤٥، إلى انهيار آخر الدول الكبرى متعددة القوميات: الاتحاد السوفيتى ويوغوسلافيا، فى نهاية القرن العشرين. لكن، غالبا ما يكون غير واضح على الإطلاق ما الذى يشكل "أمة"، أو لماذا يجب اعتبار أن الأمم هى الوحدة المشروعة الوحيدة للحكم السياسى. ويظل تحديد السمة السياسية للقومية أمرا أكثر صعوبة، لأنها ارتبطت فى فترات بالعنصرية والعدوان، لكنها فى أوقات أخرى ترافقت مع الاستقرار الدولى والتجانس. وأخيرا، هناك افتراض أن أيام الدولة ـــ الأمة معدودة، وأن فكرة الأمة هى أثر متخلف من تفكك الإمبراطوريات الأوربية فى القرن التاسع عشر، وليس لها مكان فى عالم يتسم بالتعاون الدولى، الذى أصبح أقرب من أى وقت مضى.

الأمم الثقافية والسياسية

غالبا ما يتم الخلط بين مصطلح "أمة" و"بلد" أو "دولة". ويكون ذلك جليا، مثلا، عند استخدام كلمة: "الصفة القومية" للإشارة إلى الانتماء لدولة معينة، والتى تسمى بشكل أدق: "مواطنة". ونجد الخلط أيضا فى اسم الأمم المتحدة، وهى منظمة من الواضح أنها تضم الدول وليس الأمم أو الشعوب. إن الأمة هى كيان ثقافى، هيئة من الناس مرتبطة معا بتراث ثقافى مشترك. وبالتالى فهى ليست اتحادا سياسيا وليست مرتبطة بالضرورة بمنطقة محلية معينة. قد تفتقر الأمة إلى

صفة الدولة، سواء لأنها خاضعة لقوة استعمارية أجنبية، مثل حال كل البلدان الأفريقية، والعديد من البلدان الآسيوية فى السنوات الأولى من القرن العشرين، أو لأنها مندمجة فى دول متعددة القوميات، مثل: بريطانيا والاتحاد السوفيتى السابق. ويمكن أيضا أن تكون الأمم بلا أرض، مثل: اليهود فى العصور الحديثة حتى إنشاء دولة إسرائيل عام ١٩٤٨، ومثل الفلسطينيين حاليا.

إن العوامل الثقافية التى تحدد الأمم هى عادة: اللغة المشتركة، والدين، والعادات، والوعى التاريخى.إلخ.. إنها مميزات **موضوعية**، لكنها لا توفر بأى معنى من المعانى مخططا أوليا لتقرير متى تكون أمة ما موجودة، ومتى تكون أمة أخرى غير موجودة. بمعنى آخر هناك أمثلة كثيرة على أمم ناجحة وباقية، رغم أنها تضم عدة لغات مثل: سويسرا، أو أكثر من دين، مثل: إندونيسيا، أو مجموعة مختلفة من العادات التاريخية والخلفيات الإثنية، مثل: الولايات المتحدة. فى نهاية الأمر، يمكن تعريف وتحديد الأمم فقط بشكل **ذاتى وشخصى**، أى غير موضوعى، أى أن ما يحدد الأمم هو وعى الناس بصفتهم القومية، أو ما يمكن تسميته وعيهم القومى. ويشمل هذا الوعى بوضوح، حس انتماء لجماعة معينة أو الإخلاص لها، وعادة ما يشار إليه بتعبير "الوطنية"، وهو ما يعنى حرفيا حب المرء لبلده. غير أن المفسرين من أمثال إرنست جلنرGellner Ernest، الذى أكد فى كتابه: **أمم وقومية** (1983) أن ما يحدد سمة الوعى القومى، ليس فقط إحساس الإخلاص نحو أمة ما والتعلق بها، إنما الطموح إلى الاستقلال والحكم الذاتى. فى الواقع، تحدد الأمة نفسها ببحثها عن وضع الدولة المستقلة، فإذا كانت متضمنة داخل دولة أكبر، فإنها تسعى للانفصال عنها وإعادة رسم حدود الدولة. غير أن مدرسة فكرية بديلة ترى أن البحث عن وضع الدولة هو فقط أحد طرق التعبير عن الشعور القومى، وأن السمة المحددة للقومية هى قدرتها على تمثيل المصالح المادية أو الاقتصادية

لمجموعة قومية. إن هذه الرؤية قد تقبل مثلا، أن رغبة الباسك الفرنسيين فى الحفاظ على لغتهم وثقافتهم هى رغبة "قومية"، مثلها تماما مثل الصراع الانفصالى الصريح الذى يشنه الباسك فى إسبانيا.

ولأن التأكيد على الأمة يحمل معه فى كثير من الأحيان مطالب سياسية مهمة، يميل تعريف "الأمة" لأن يكون محل نزاع شرس. وتدور العديد من الصراعات السياسية التى دامت طويلا، حول ما إذا كانت مجموعة معينة تمثل أمة، أو يجب اعتبارها كأمة. إن ذلك واضح فى صراع السيخ من أجل وطن مستقل "كالستان"، فى ولاية البنجاب الهندية، والمعركة فى الكيبيك للانفصال عن كندا، ومطالب الحزب القومى الأسكتلندى بالاستقلال ضمن أوروبا. وليس نادرا أن تتداخل الهويات القومية، ويكون من الصعب فكها عن بعضها البعض. ويكون ذلك واضحا بشكل خاص فى بريطانيا، التى يمكن اعتبارها أمة بريطانية واحدة، أو أربع أمم منفصلة: الإنجليز والأسكتلنديون، والويلزيون، والأيرلنديون الشماليون، أو فعليا خمس أمم إذا أخذ فى الاعتبار التقسيم بين الكاثوليك والبروتستانت فى أيرلندا الشمالية. وتقع مثل هذه التعقيدات لأن التوازن بين المكونات السياسية والمكونات الثقافية للأمة، يتغير بشكل لا نهائى تقريبا. ففى كتاب: **الكونية والدولة القومية** ([١٩٠٧] ١٩٧٠) حاول المؤرخ الألمانى فردريك مينيك Friedrich Meinecke حل هذه القضية بالتمييز بين ما أسماه: "أمم ثقافية" و"أمم سياسية"، لكن عندما تكون الاعتبارات الثقافية والسياسية مترابطة فيما بينها بشكل وثيق، تكون هذه المهمة صعبة بشكل واضح.

هناك أسباب قوية للاعتقاد أن كل الأمم تشكلت لدرجة ما، بواسطة عوامل تاريخية، أو ثقافية أو إثنية. وفى كتابه: **الأصول الإثنية للأمة** (١٩٨٦)، يشدد أنطونى سميث، على مدى اعتماد الأمم الحديثة فى ظهورها على رمزية وأساطير

الجماعات الإثنية لفترة ما قبل الحداثة، التى أسماها: " إثنيات". وبالتالى فإن الأمة جزء لا يتجزأ من التاريخ: فهى متجذرة فى الإرث الثقافى المشترك واللغة، التى سبقت بوقت طويل إنجاز وتحقيق الدولة، أو حتى المطالبة بالاستقلال القومى. ومن ثم، فإن الأمم الحديثة ظهرت إلى الوجود عندما ارتبطت هذه الإثنيات المترسخة بمبدأ السيادة الشعبية الناشئ، واتحدت مع وطن تاريخى. إن ذلك يفسر لماذا كثيرا ما يعبر عن الهوية القومية بعادات وأعراف الأجيال السابقة، كما يحدث بوضوح فى حالة اليونانيين، والألمان، والروس والإنجليز والأيرلنديين. إلخ. من هذا المنظور يمكن اعتبار أن الأمم "عضوية"، أى أنها تشكلت بواسطة قوى طبيعية أو تاريخية، أكثر منها قوى سياسية. وقد يعنى ذلك، بدوره، أن "الأمم الثقافية" مستقرة ومتماسكة، تترابط معا بحس تاريخى قوى بالوحدة القومية.

إن بعض أشكال القومية تكون ذات سمة ثقافية واضحة أكثر من سمتها السياسية. على سبيل المثال، رغم مطالب حزب ويلز بدولة ويلز المستقلة داخل الاتحاد الأوروبى، فإن القومية فى ويلز تتكون بشكل واسع من الرغبة فى الدفاع عن الثقافة الويلزية، وحماية اللغة الويلزية بشكل خاص. وبالمثل، يعبر عن الكبرياء القومى لشعوب بريتانى، كحركة ثقافية أكثر من كونها محاولة للانفصال عن فرنسا. إن أفضل تفكير بالنسبة للقومية الثقافية، ربما يكون اعتبارها شكلاً من أشكال العرقية، والتعلق بثقافة معينة كمصدر للهوية وكإطار تفسيرى مرجعى. إن المجموعات الإثنية، مثلها مثل الأمم، تتقاسم هوية ثقافية متميزة، وغالبا ما تكون متطورة بشكل عال، مثل: جماعات الأمريكيين الأفارقة وجماعات الكاريبيين الأفارقة فى الولايات المتحدة وبريطانيا. لكن، على نقيض الأمم، عادة ما تكون المجموعات العرقية قانعة بحماية هويتها الثقافية بدون المطالبة باستقلال سياسى. غير أن عمليا، قد يكون التمييز بين "أقلية إثنية" "وأمة" كاملة النمو ضبابيا. وذلك هو الحال بشكل خاص فى المجتمعات المتعددة الثقافات، التى تنقصها الوحدة

الإثنية والثقافية التى عادة ما توفر القاعدة للهوية القومية. وقد يؤسس التعدد الثقافى (راجع ص٣٦٦)، فى شكل من أشكاله، المجموعة الإثنية، أكثر من الأمة، كمصدر أولى للهوية الشخصية والسياسية. غير أن فكرة القومية ذات التعدد الثقافى تفترض أن الهوية القومية يمكن أن تظل مناسبة كمجموعة من الولاءات الثقافية والمدنية "الأعلى".

وفى حالات أخرى، صيغت الهوية القومية بظروف وملابسات سياسية بشكل أكثر وضوحا. ففى كثير من الأحيان، اعتبرت بريطانيا والولايات المتحدة وفرنسا الأمثلة التقليدية لذلك. فى حالة بريطانيا، تأسست الأمة البريطانية على اتحاد ما كان، فى الواقع، أربع أمم "ثقافية": الإنجليز، والأسكتلنديون، والويلزيون، والأيرلنديون الشماليون. أما الولايات المتحدة فهى، بمعنى ما، " أرض المهاجرين"، وبالتالى فهى تضم حرفيا شعوبا من كل أنحاء العالم. وفى مثل هذه الظروف، تم اكتساب حس الأمة فى الولايات المتحدة تدريجيا، نتيجة الولاء المشترك للمبادئ الليبرالية الديمقراطية، التى عبر عنها إعلان الاستقلال ودستور الولايات المتحدة، أكثر منه نتيجة إدراك لروابط ثقافية أو تاريخية. إن الهوية القومية الفرنسية تعتمد بشكل واسع على الأعراف والتقاليد المرتبطة بثورة ١٧٨٩، ومبادئ الحرية والمساواة والإخاء التى بنيت عليها. نظريا، لقد تأسست مثل هذه الأمم على قبول طوعى لمجموعة مشتركة من المبادئ أو الأهداف، على نقيض الهوية الثقافية الموجودة مسبقا. وأحيانا، يتضح أن أسلوب القومية الذى يتطور فى مثل هذه المجتمعات يكون متسامحا وديمقراطيا بشكل نموذجى. لقد حافظت الولايات المتحدة، مثلا، على درجة رائعة من الانسجام الاجتماعى والوحدة السياسية فى مواجهة خلفية عميقة من التنوع الدينى واللغوى، والثقافى والعرقى. فى الجانب الآخر، قد تفشل الأمم "السياسية" أحيانا، فى إحداث التضامن الاجتماعى وحس

الوحدة التاريخية الموجودة فى الأمم "الثقافية". ويمكن رؤية ذلك فى بريطانيا فى نمو الشعور القومى الأسكتلندى والويلزى وأفول "القومية البريطانية"، خاصة منذ تطبيق انتقال السلطة من الحكومة المركزية إلى السلطات المحلية.

لقد واجهت دول العالم النامى مشكلات خاصة فى صراعها من أجل تحقيق هوية قومية. يمكن اعتبار أمم العالم النامى أمما "سياسية" بأحد المعنيين. أولا: فى العديد من الحالات، حققت هذه الأمم وضع الدولة فقط، بعد صراع ضد الحكم الاستعمارى، ولهذا السبب فإن هويتها القومية متأثرة بشكل عميق بمطلب التوحد من أجل التحرر القومى. ومن ثم اتخذت القومية فى العالم النامى شكل محاربة الاستعمار، ويفترض أن الفترة التى تلت التحرير لها طابع ما بعد الاستعمار بشكل مميز (راجع ص١٨٢). ثانيا: لقد تشكلت هذه الأمم فى كثير من الأحيان بحدود إقليمية موروثة من حكامها الاستعماريين السابقين. وهو أمر واضح بشكل خاص فى أفريقيا، حيث تضم "أممها" مجموعة واسعة من المجموعات الإثنية والدينية والمحلية، يرتبطون معا بمجرد ماضى استعمارى مشترك وحدود دولة صاغتها تنافسات إمبريالية ماتت منذ وقت طويل. وفى حالات كثيرة، تفاقمت التوترات الإثنية والقبلية الموروثة بسبب سياسات "فرق تسد" التى اتبعها الحكام الاستعماريون السابقون.

القومية والكونية

فى قلب فكرة القومية يكمن مفهوم معين للطبيعة البشرية. إذا كانت الأمة تعتبر هى الجماعة السياسية المشروعة الوحيدة، فذلك لأن هناك اعتقادا بأن البشر ينجذبون بشكل طبيعى نحو من يتشاركون معهم فى التشابه الثقافى. بهذا المعنى،

تكون الأمم جماعات عضوية تتطور وتنمو تلقائيا. وكان المفكرون المحافظون مستعدون عادة لتقديم هذه الحجة، اعتقادا منهم بأن البشر كائنات تابعة، ينجذبون معا بشكل لا يقاوم بإمكانية الأمان والهوية الاجتماعية اللذين تمنحهما الأمة. لقد افترض بعض علماء الاجتماع - البيولوجي من أمثال: ريتشارد داوكينز Richard Dawkins (١٩٨٩) أن الميل إلى تكوين مجموعات قرابة أو نسب متجذرة في الجينات البشرية، وهو مفهوم وتصور يمكن أن يتوسع بشكل واضح، لتفسير نشأة التجمع في شكل جماعات إثنية وقومية. من ناحية أخرى، هناك أيضا اعتقاد أن الأمم" بنيت " بقوى سياسية وإيديولوجية. لقد شدد بنديكت أندرسون Benedict Anderson (١٩٩١) على الدرجة التي توجد بها الأمم كصور ذهنية، أو "جماعات متخيلة"، أكثر منها جماعات حقيقية. لن يقابل شخص ما أغلب أولئك الذين من المفترض أنه يتشارك معهم الهوية الثقافية، حتى وإن كان ذلك في أصغر أمة ممكنة. وسواء كانت كيانات طبيعية أو أيديولوجية، فإن الإيمان بالأمة له بلا شك دلالة سياسية بعيدة المدى. غير أن طبيعتها الدقيقة محل جدل كبير. هل الأمم بوجه خاص، هي، مجموعات حصرية من الأقليات المتعصبة وغير المرحبة، والمتشككة بشكل طبيعي، بل وعدوانية، تجاه الأمم الأخرى؟ أو هل تستطيع الأمم أن تعيش في سلام وانسجام مع بعضها البعض، وأن تقبل أيضا بدرجة عالية من التعددية الثقافية والإثنية داخل حدودها؟

إن بعض أشكال القومية بدون شك متعصبة وضيقة الأفق. وهو ما ينطبق عندما يتم تعريف الأمة بتعبيرات ضيقة وحصرية مما يخلق انقساما حادا بين من هم أفراد أمة ما، وأولئك الأجانب عنها. إن القومية الحصرية عادة ما تكون رد فعل لإدراك أن الأمة مهددة من الداخل أو الخارج، وهو إدراك يثير حسا مضاعفا بالوحدة، وغالبا ما يعبر عنه بالعداء، وأحيانا بالعنف.

مناهضة الاستعمار / ما بعد الاستعمار

إن مناهضة الاستعمار هى شكل من القومية التى نشأت نتيجة لتجربة الحكم الاستعمارى، فى أفريقيا وآسيا بشكل خاص، وهى التجربة التى ساعدت على صياغة وعى بالأمة ورغبة فى "التحرر الوطنى". وترجع جذورها إلى فترة ما بين الحربين، لكنها بلغت أوجها فى الفترة المبكرة لما بعد عام ١٩٤٥، حيث انهارت الإمبراطوريات البريطانية والفرنسية والألمانية والإمبراطوريات الأوروبية الأخرى، ومواجهة القوة المتنامية لحركات الاستقلال. بمعنى ما، لقد أخذ المستعمرون الأوروبيون معهم بذور تدميرهم، أى النظرية القومية. ولقد تأسست مناهضة الاستعمار، إذن، على المبدأ نفسه الخاص بتقرير المصير القومى، الذى ألهم بناء الأمة فى أوروبا فى القرن التاسع عشر، والذى وفر الأسس لإعادة تنظيم أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى. غير أن مناهضة الاستعمار لم تكن مجرد نسخة من القومية الأوروبية التقليدية، لكنها تشكلت بواسطة الظروف السياسية، والثقافية، والاقتصادية المميزة، التى سادت العالم النامى. وبعد تحقيق الاستقلال، قويت الرغبة فى متابعة طريقٍ سياسى للعالم النامى بشكل متميز، بدلا من أن تضعف. وبالتالى توجهت فترة ما بعد الاستعمار نحو فلسفات سياسية غير غربية وأحيانا مناهضة للغرب.

لقد انجذبت أغلب الحركات الأفريقية والآسيوية المناهضة للاستعمار لشكل ما من الاشتراكية. وحدث ذلك لسببين. أولا: إن السعى من أجل الاستقلال ارتبط ارتباطا وثيقا بالوعى بالتخلف الاقتصادى والتبعية للدول الصناعية فى أوروبا وشمال أمريكا. كانت الاشتراكية جذابة لأنها كانت تعبر بوضوح عن فلسفة العدالة الاجتماعية والتحرر الاقتصادى. ثانيا: تقدم الاشتراكية تحليلا لعدم المساواة

والاستغلال بحيث يمكن فهم التجربة الاستعمارية، وبالتالى تحدى الحكم الاستعمارى. وكانت الماركسية (راجع ص١٤٩) مؤثرة بشكل خاص من هذه الناحية. وتمثلت قوتها أولا فى نظريتها الخاصة بالصراع الطبقى، والتى قدمت تفسيرا للإمبريالية من منظور السعى الرأسمالى للربح، وفى التزامها بالثورة الذى أمد الشعوب المستعمرة بوسائل التحرر فى شكل الكفاح المسلح. لكن، منذ السبعينيات من القرن العشرين بدأ تأثير الماركسية يضعف بشكل مطرد، وحل محلها بشكل رئيسى أشكال من الأصولية الدينية، وبشكل كبير أصولية إسلامية. لقد اعتمد الباعث الدينى الأصولى أحيانا على الاعتقاد فى الحقيقة الحرفية للنصوص المقدسة, لكنه عبر عن نفسه سياسيا فى التأكيد على أن الدين يقدم الأسس للنظام الاجتماعى والسلوك السياسى، بقدر ما يقدم الأسس الأخلاقية للحياة الخاصة. ويطالب الأصوليون المسلمون، على سبيل المثال بإقامة "دولة إسلامية"، تقوم على نظام حكم رجال الدين الذى تحكمه سلطة روحية بدلا من سلطة دنيوية. كما يمكن اعتبار التعددية الثقافية (راجع ص٣٦٦) شكلا من ما بعد الاستعمار، بقدر ما تسعى إلى الاعتراف بحقوق ومصالح المجموعات الثقافية المحرومة، نتيجة الحكم الاستعمارى السابق.

إن للنظرية السياسية المناهضة للاستعمار ولما بعد الاستعمار، فضل أنها تتحدى الرؤية السائدة التى ترى العالم من منظور مركزه أوروبا. وسواء كان التعبير عن هذه النظرية فى شكل ماركسية ثورية أو أديان غير غربية أو فلسفات، فإنها تحاول أن تمنح العالم النامى صوتا سياسيا متميزا، مستقلا عن الادعاءات العالمانية لليبرالية (راجع ص٦٠). وقد شجع ذلك على إعادة تقييم واسعة داخل الفكر السياسى، لدرجة اعتبار، مثلا، وبشكل متزايد، أن الأفكار الإسلامية والأفكار الليبرالية مشروعة بدرجة متساوية، حيث إنها تعبر عن تراث وقيم جماعات كل منها. غير أن النقاد صوروا نظرية ما بعد الاستعمار بشكل خاص، على أنها

طريق مسدود، وحذروا من ميولها الفاشية. ومن هذا المنظور، فإن الأصولية الدينية ليست مشروعا سياسيا قابل للتطبيق، لكنها مجرد عرض من أعراض التكيف الصعب الذى تحدثه عملية التحديث. والخطر الآخر هو أنها شمولية بشكل ضمنى، وتعلن مبادئ للتنظيم السياسى هى من حيث التعريف مبادئ مطلقة ولا يرقى إليها الشك.

شخصيات رئيسية

موهانداس كرمشند غاندى (راجع ص٣٠٧) قدم غاندى فلسفة سياسية تعتمد على مبادئ أخلاقية دينية تقوم على اللاعنف والتضحية بالذات من أجل مثل أعلى، وهى مبادئ متجذرة أساسا فى الهندوسية. من وجهة نظره، أن العنف، الذى يعتمد على "مبدأ السيف" هو خدعة غربية فرضت على الهند. وكان مفهومه للاعنف وعدم التعاون: **ساتياجراها** (satyagraha)، يهدف إلى التعبير عن القوة القومية وأن يصوغ فى الوقت نفسه شكلا جديدا للحرية الروحية.

ماركوس جارفى Marcus Garvey (١٨٨٧ - ١٩٤٠) مفكر وناشط سياسى من جاميكا، كان جارفى رائدا للقومية السوداء. ولقد مزجت رسالته السياسية بين الدعوة للكرامة السوداء والإلحاح على الاكتفاء الذاتى اقتصاديا. وهو زعيم حركة "العودة إلى أفريقيا"، ولقد طور فلسفة تعتمد على الفصل العرقى، وإعادة ترسيخ الوعى الأسود من خلال التأكيد على الثقافة والهوية الأفريقية. لقد ساعدت أفكار جارفى على تشكيل حركة **القوة السوداء** فى الستينيات من القرن العشرين وأثرت فى مجموعات مثل: **أمة الإسلام**.

آية الله روح الله خومينى (١٩٠٠ - ١٩٨٩) رجل دين إيرانى وزعيم سياسى، كان خومينى الممثل الرئيسى للإسلام السياسى المناضل. وكانت رؤيته

للعالم متأصلة فى تقسيم واضح بين المضطهدين، وهم كما يفهم بشكل واسع فقراء العالم النامى، والذين يمارسون الاضطهاد، وهما الشيطانان التوأم: الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى، لقد نادى بإقامة "جمهورية إسلامية" كنظام مؤسسى لحكم رجال الدين، مقرا بأن ذلك يعتمد على تفسير جديد للعقيدة الإسلامية. وأصبح الإسلام، تحت تأثيره، مشروعا دينيا - سياسيا يهدف إلى تجديد العالم الإسلامى، بتخليصه من الاحتلال والفساد القادمين من الخارج.

فرانز فانون Franz Fanon (١٩٢٦ - ١٩٦١) منظر فرنسى ثورى ولد فى جزر المارتينيك، اشتهر بتأكيده على العنف كسمة للصراع المناهض للاستعمار. وأكدت نظريته الخاصة بالإمبريالية على البعد النفسى للاستعباد الاستعمارى. وبالتالى فإن القضاء على الاستعمار ليس فقط عملية سياسية، لكنه عملية يخلق من خلالها "نوع" جديد من البشر. ويعتقد فانون أن تجربة العنف المطهرة تكون قوية بما يكفى لإحداث هذا التجدد النفسى - السياسى. تتضمن أعمال فانون الرئيسية: **جلد أسود وأقنعة بيضاء** (١٩٥٢) و**معذبو الأرض** (١٩٦٢) و**نحو ثورة أفريقية** (١٩٦٤).

إدوارد سعيد (١٩٣٥ - ٢٠٠٣) ناقد أدبى وأكاديمى فى الولايات المتحدة، ولد فى القدس، وكان مدافعا رئيسيا عن القضية الفلسطينية. وكان لإدوارد سعيد تأثير كبير على نظرية مناهضة الاستعمار وما بعد الاستعمار. لقد طور ابتداء من السبعينيات من القرن العشرين وما تلاها من سنوات، نقدا إنسانيا لحركة التنوير الغربية، كشف ارتباطاتها بحركة الاستعمار، مركزا الانتباه على "قصص الظلم والاضطهاد"، والانحياز الثقافى والأيديولوجى الذى نزع من الشعوب المستعمرة أى قدرة بتصويرهم على أنهم "الآخر" غير الغربى. ومن أكثر أعماله تأثيرا: **الاستشراق** (١٩٧٨) الذى يصور "الاستشراق" كشكل من أشكال الإمبريالية الثقافية و**الثقافة، والإمبريالية** (١٩٩٣).

قراءات أخرى

Essien-Udom,E.V. *Black Nationalism:A Search for Identity in America.*

Chicago University Press. 1972.

Williams,P. (ed.) *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*. New York: Colombia University Press, 1994.

Zubaida,Sami *Islam, the People and the State*. London: Routledge, 1989.

ويمكن أن تهدد سلامة الأمة مجموعة كبيرة ومتنوعة من العوامل، بما في ذلك التغير الاقتصادى - الاجتماعى السريع، وعدم الاستقرار السياسى، والتنافس بين الجماعات والطوائف المختلفة، والزيادة المفاجئة والسريعة فى حركة الهجرة، وتنامى قوة الدول المجاورة. وفى مثل هذه الحالات، تمنح القومية رؤية لجماعة منظمة، آمنة ومتماسكة. لكن، هذا الشكل من القومية يرفض بشكل ثابت المبادئ الليبرالية - الديمقراطية، وعادة ما يرتبط بعقيدة فاشية. ويمكن رؤية ذلك بشكل توضيحى فى حالة الفاشية، التى تدعو إلى شكل نضالى من القومية يسمى: القومية الفائقة. لقد أسماها شارل مورا Charles Maurras (١٨٦٢ - ١٩٥٢) زعيم الجناح اليمينى لتنظيم العمل الفرنسى: "القومية التامة"، وهى تطالب بخضوع الفرد خضوعا مطلقا للأمة. وتغذى القومية التامة، بشكل نموذجى تمييزا حادا بين "نحن" و"هم"، وبين الجماعات التفضيلية(*) والجماعة الخارجية. ولا يدعو للدهشة أن يكون أوضح تجلى لها موجودا فى العقائد العلمية الزائفة القائلة بتفوق الجنس الآرى ومعاداة السامية التى بشر بها النازيون الألمان. وللقومية الحصرية عواقبها الواضحة بالنسبة للعلاقات الدولية. إذا كان ينظر إلى المهاجرين والأقليات داخل

(*) جماعة متماسكة تؤثر أعضاءها بمعاملة خاصة تنكرها على أعضاء الجماعات الأخرى. (المترجم)

الأمة "كأجانب"، فمن المرجح أن ينظر إلى الأجانب الخارجيين بالعداوة نفسها والارتياب. وتنعكس إذن القومية الحصرية فى كثير من الأحيان فى شكل رهاب الأجانب، وهو خوف أو كره للأجانب. فى مثل هذه الحالات، تصبح القومية عدوانية وشوفينية وتوسعية. هناك اعتقاد، مثلا، بأن الحرب والإمبريالية كانت لهما أحيانا أصول قومية. لقد ارتبطت الحرب العالمية الأولى ارتباطا وثيقا بمزاج القومية الشعبية التى أصابت أغلب القوى الأوروبية، التى عبرت عن نفسها فى التوسع الاستعمارى وأخيرا فى الحرب. لقد نتجت الحرب العالمية الثانية من برنامج غزو وتوسع عسكرى قامت به ألمانيا النازية، وتغذى هذا البرنامج بحس عميق من الحماسة القومية، وأكسبته الشرعية العقائد النازية للتفوق العرقى.

غير أن مثل هذه الأشكال من القومية، مختلفة جدا عن تلك التى ينادى بها المنظرون الليبراليون الديمقراطيون. لقد اعتقد الليبراليون دائما بأن القومية هى عقيدة متسامحة وديمقراطية وتتفق تماما مع السلام الدولى والكونية. فى الأصل، تفترض الكونية إقامة "دولة عالمية" تشمل كل البشرية. إن المفكرين الليبراليين وحدهم من ذهبوا إلى ذلك المدى، لكنهم قد قبلوا بالفعل بأن تكون الأمة هى الجماعة السياسية الوحيدة المشروعة. ومن ثم، فإن الكونية أتت للدفاع عن السلام والانسجام بين الأمم، وتأسست على الفهم والتسامح والاعتماد المتبادل. منذ بداية القرن التاسع عشر، أيد مفكرون مثل: ليبراليو مانشستر: ريتشارد كوبدن Richard Cobden (١٨٠٤ - ١٨٦٥)، وجون برايت John Bright (١٨١١ - ١٨٨٩) التجارة الحرة على أساس أنها ستعزز التفاهم الدولى والاعتماد الاقتصادى المتبادل، وفى نهاية الأمر تجعل الحرب أمرا مستحيلا. وكان الأمل أن ينشأ نظام عالمى مستقر وسلمى حيث الأمم ذات السيادة ستتعاون من أجل الفائدة المتبادلة. ويعتقد الليبراليون، حقا، أنه إذا ما تحقق الهدف المركزى للقومية ـــ أى أصبحت كل أمة كيانا مستقلا ـــ فإن المبرر الرئيسى للصراع الدولى سيزول: لن يكون لدى

الأمم دافعُ لشن الحرب ضد بعضها البعض. وكما رفـض الليبراليـون فكـرة أن القومية تولد الحروب، فإنهم أيضا نفوا أن القومية تؤدى بالـضرورة إلـى عـدم التسامح والتعصب العرقى الأعمى. وكان الاعتقاد أن التنوع الثقافى والعرقى يثرى المجتمع ويعزز التفاهم الإنسانى ولا يؤدى أبدا إلى تهديد التماسك القومى.

غير أن مثل هذه الأفكار تبدو وراء نطاق الأمة والقومية. إن الكونية كما اعتنقها كل من المنظرين الليبراليين والاشتراكيين، تعارض فكرة أن الأمم كيانات عضوية أو طبيعية. إن الليبراليين والاشتراكيين يؤيدون أشكالا من الأممية، التى تعتقد أن النشاط السياسى يجب فى نهاية الأمر أن ينظم من أجل صالح البشرية، وليس من أجل منفعة أية أمة بعينها. ويعتمد مثل هذا الاعتقاد على مفهوم الطبيعة البشرية "العالمية"، التى تتجاوز الحدود اللغوية، والدينية، والمحلية، والإثنية، والقومية. لكن سيكون من الخطأ، الاعتقاد بأن الأممية هى بالضرورة عدوة للأمة. يمكن للأمة، على سبيل المثال، أن تظل تشكل وحدة الحكم الذاتى القابلة للتطبيق، وربما تستطيع منح حس الهوية الثقافية ومستوى من التماسك الاجتماعى لا تستطيع الدولة العالمية أن تقوم به. ومع ذلك، إذا كان البشر يستطيعون أن يتماثلوا مع البشرية ككل، ويجب عليهم ذلك، بدلا من أن يتماثلوا فقط مع أمتهم، فإن ذلك يفترض أن الأشكال فوق القومية للاتحاد والترابط السياسى ستلعب بشكل متزايد دورا مشروعا وذا مغزى. بمعنى آخر، قد تكون أيام الدولة – الأمة ذات السيادة قد أصبحت معدودة.

الدول ـ الأمم والعولمة

لقد نادى القوميون بأن الدولة ـــ الأمة هى أعلى شكل للتنظيم السياسى، مما يعكس، مثلما فعل، مبدأ أن الأمة هى الوحدة المشروعة الوحيدة للحكم السياسى.

منذ عام ١٧٨٩، تم إعادة تشكيل العالم طبقا لهذا المبدأ. فى عام ١٨١٠، مثلا، لم يكن موجودا سوى ١٥ دولة فقط من الـــ ١٩١ دولة المعترف بها فى عام ٢٠٠٣ كأعضاء كاملى العضوية فى الأمم المتحدة. بل فى القرن العشرين، كان أغلب سكان العالم لا يزالون خاضعين لإحدى الإمبراطوريات الاستعمارية الأوروبية. قبل ١٩١٠ لم يكن فى الشرق الأوسط وأفريقيا سوى ثلاث دول من الـــ٦٥ دولة الموجودة حاليا، ومنذ ١٩٥٩ رأى النور ما لا يقل عن ٧٤ دولة. لقد غذى هذه التغيرات، فى جزء كبير منها، السعى من أجل الاستقلال القومى، الذى عبر عنه فى الرغبة فى تأسيس دولة قومية. غير أن الدولة القومية، عمليا، هى نوع مثالى، وعلى الأرجح لم توجد قط فى أى مكان فى العالم فى شكل مثالى. لا توجد دولة متجانسة ثقافيا، جمعيها تحتوى نوعا ما من الخليط الإثنى أو الثقافى. فقط الحظر التام للهجرة والطرد القهرى للأقليات "الأجنبية" يستطيعان تشكيل الدولة القومية "الحقيقية" – كما أدرك هتلر والنازيون. غير أن الدولة القومية، كمبدأ منشود، تمثل الاستقلال والحكم الذاتى؛ لقد انتزعت الدعم من الشعوب فى كل أنحاء العالم، بغض النظر تقريبا عن العقيدة السياسية التى قد تعتنقها تلك الشعوب.

إن جاذبية الدولة القومية هى أنها تمنح إمكانية التماسك الثقافى والوحدة السياسية فى آن. وعندما تكتسب مجموعة من الناس التى تتقاسم هوية ثقافية مشتركة، الحق فى الحكم الذاتى، فإن الجماعة والمواطنة يتطابقان. ولهذا السبب يعتقد القوميون أن القوى التى خلقت عالما من الدول القومية المستقلة هى قوى طبيعية ولا يمكن مقاومتها: لا توجد مجموعة اجتماعية أخرى تستطيع تكوين جماعة سياسية ذات معنى. ولهذا السبب أيضا، كان القوميون مستعدين لمنح الأمة الحقوق المماثلة التى يعتقد دائما أنها تخص الفرد، فهم يعاملون تقرير المصير القومى، مثلا، بالاحترام نفسه الذى يتعاملون به مع الحرية الفردية. وبرغم الانتشار الذى لا يلين على ما يبدو لمبدأ الدولة القومية، بدليل انتشار الدول القومية فى جميع أنحاء العالم،

فهناك مع ذلك قوى قوية قد نشأت وتهدد بجعل هذا الانتشار زائدا عن الحاجة. إن أكثر هذه القوى أهمية هى العولمة، المرتبطة بمجموعة من التحولات السياسية، والاقتصادية، والإستراتيجية، والأيديولوجية فى عالم السياسية، ولقد تسارعت هذه القوى منذ انهيار الشيوعية. إن فيليب بوبيت Bobbitt Philip (٢٠٠٢) قد أكد أن الدولة القومية، التى تميزت بقدرتها على تحسين رفاهة الأمة، قد حلت محلها دولة السوق، التى تستطيع فقط أن تزيد إلى الحد الأقصى، فرص مواطنيها.

إن العولمة مفهوم غامض ومراوغ، فهو يشير إلى مجموعة من الآليات تكون أحيانا متداخلة ومتشابكة، وأحيانا أخرى تكون آليات متعارضة ومتناقضة. غير أن السمة المركزية للعولمة هى ظهور شبكة معقدة من الترابط المتبادل، وهو ما يعنى أن حياتنا يتم تشكيلها بشكل متزايد بأحداث تقع وقرارات تتخذ، على مسافة شاسعة منا. إن الأمر لا يقتصر على أن العالم أصبح "بلا حدود"، بمعنى أن الحدود السياسية التقليدية، المعتمدة على الحدود القومية، وحدود الدولة، أصبح من الممكن النفاذ خلالها بشكل متزايد، لكن التقسيمات بين الناس الذين كان يفصلهم من قبل الزمن والمسافة أصبحت أقل أهمية، وفى بعض الأحيان قد لا تكون لها علاقة بالموضوع بالكامل. والمثال الجلى على ذلك، اتصالات الإنترنت التى تصل بشكل مباشر لأى نقطة فى العالم. ومن ثم، عرف شولت Scholte (٢٠٠٠) العولمة من منظور نمو علاقات بين الناس "متجاوزة لحدود الدولة". بمعنى آخر، لقد تم إعادة تشكيل الحيز الاجتماعى فى اتجاه أن الحدود الفعلية للدولة أصبحت أقل أهمية، بسبب تزايد مجموعة الروابط التى لها سمة" عابرة للحدود " أو " عابرة للعالم".

إن الاتصالية المتبادلة التى أحدثتها العولمة متعددة الأبعاد، وتعمل من خلال آليات متميزة فى المجال الاقتصادى، والثقافى والسياسى. وانعكست العولمة الاقتصادية فى فكرة أنه لا يوجد حاليا اقتصاد قومى معزول كجزيرة: فكل

الاقتصادات قد استوعبت فى اقتصاد عالمى متشابك، سواء كان ذلك على مدى كبير أو قليل. ولقد انعكس ذلك فى تطورات مثل: السلطة المتنامية للشركات متعددة الجنسيات، وتدويل الإنتاج، والتدفق الحر اللحظى للرأسمال المالى بين البلدان. إن إحدى التداعيات الرئيسية للعولمة الاقتصادية، هى تقليل قدرة الحكومات القومية على إدارة اقتصاداتها، وبشكل خاص، مقاومة إعادة هيكلة هذه الاقتصادات طبقا لخطوط السوق الحرة. إن العولمة الثقافية هى العملية التى بواسطتها تدخل المعلومات، والسلع، والصور التى تم إنتاجها فى جزء من العالم إلى تدفق عالمى يسعى إلى "تسطيح" الاختلافات الثقافية بين الأمم، والمناطق والأفراد. ولقد صورت هذه العملية أحيانا على أنها عملية "ماكدونالدية"، مما يركز الانتباه على نمو السلع العالمية والتزايد المطرد لنماذج الاستهلاك المتماثلة، والممارسات التجارية فى أنحاء العالم. ولقد تم تغذية العولمة الثقافية أيضا بواسطة ما يسمى ثورة المعلومات: انتشار تكنولوجيا الأقمار الاصطناعية، وشبكات الاتصالات اللاسلكية، وتكنولوجيا المعلومات والإنترنت. إن العولمة السياسية واضحة فى تنامى أهمية المنظمات الدولية، مثل: الأمم المتحدة، والناتو، والاتحاد الأوروبى، ومنظمة التجارة العالمية. إن مغزى وأهمية مثل هذه الهيئات سيتم دراسته بعمق أكبر فى الجزء التالى، فى ارتباط مع ظاهرة فوق القومية.

لقد أصبحت العولمة قضية مثيرة للجدل بشكل عميق. فمن بعض النواحى، حل الانقسام حول العولمة محل الانقسام التقليدى بين اليمين واليسار، الذى يعتمد على الصراع الأيديولوجى بين الرأسمالية والاشتراكية. ومع ذلك فهناك إدراك لأن الجدل مع وضد العولمة، ليس أكثر من تجديد الانقسام الأيديولوجى الأقدم والمعتاد، لكن بشكل أكبر. ويرجع ذلك إلى أن الاتصالية المتبادلة التى تكمن فى قلب العولمة، ترتبط أيضا وبشكل ثابت بتوسيع الممارسات التجارية وأنشطة البورصة. ومن ثم فإن العولمة تتسم أيديولوجيا بوضوح سمة الليبرالية الجديدة أو السوق

الحرة. ويؤكد أنصار العولمة، الذين يسمون أحيانا العولميون، أن بزوغ الرأسمالية العالمية وسع الفرص ونشر الرخاء والحقوق الفردية والحريات. رغم أن التجارة الحرة قللت الاستقلال الاقتصادى القومى، إلا أنها أفادت البلدان الغنية والفقيرة على حد سواء، لأنها سمحت لكل بلد أن يتخصص فى إنتاج السلع والخدمات التى يناسبه إنتاجها بشكل أفضل. فضلا أن انتشار الإصلاحات الاقتصادية ذات التوجه إلى السوق قد عزز الضغط من أجل إصلاح سياسى، حيث تسعى مجموعة كبيرة من المجموعات والمصالح لأن يكون لها صوت. من هذا المنظور فإن العولمة تعزز الدمقرطة، أى انتشار الديمقراطية.

من ناحية أخرى تعرضت العولمة أيضا لنقد عنيف. فالادعاء الرئيسى ضد العولمة أنها تسببت فى نماذج من عدم المساواة، جديدة ومحصنة بعمق. إن العولمة هى لعبة فائزين وخاسرين. والفائزون يتطابقون دائما مع الشركات متعددة الجنسيات والدول المتقدمة صناعيا بشكل عام، والولايات المتحدة بشكل خاص، أما الخاسرون فهم شعوب العالم النامى، حيث الأجور منخفضة، والقوانين المنظمة ضعيفة أو غير موجودة، والإنتاج موجه بشكل متزايد نحو الأسواق العالمية، بدلا من الاحتياجات المحلية. والتأثير الثقافى للعولمة ليس أقل ضررا. لقد عززت العولمة عملية التغريب – أى جعل السمة والثقافة الغربية هى الغالبة – بل وحتى عملية "الأمركة". وضعفت الثقافات الوطنية وطرق الحياة التقليدية، أو عطلت بواسطة مسيرة الرأسمالية العالمية المتقدمة إلى الأمام، والتى تسيطر عليها الولايات المتحدة، مما ولد كراهية واستياء يمكن أن يغذيا، مثلا: انتشار الأصولية الدينية. وتربط انتقادات إضافية، العولمة بتدمير البيئة، وحلول "مجتمعات المخاطرة"، وإضعاف آليات الديمقراطية. إن تهديد العولمة للبيئة نجم عن الانتشار القاسى للتصنيع، وعن تقويض الأطر التنظيمية. إن ارتباط العولمة بالمخاطرة وعدم الاستقرار والتشكك فى المستقبل، يعكس حقيقة أن الاتصالية الأوسع، توسع

مدى العوامل التى تؤثر على القرارات والأحداث، مما يخلق، مثلا، المزيد من الأسواق المالية غير المستقرة، واقتصاد عالمى أكثر عرضة للأزمات، ولا يمكن التنبؤ به بدرجة أكبر. وأخيرًا، لقد تعرضت الديمقراطية جراء تزايد تركيز القوة السياسية والاقتصادية بين أيدى الشركات متعددة الجنسية، التى تستطيع نقل وترحيل رأس المال والإنتاج من مكان إلى آخر فى العالم، وبالتالى أصبحت تتمتع بميزة حاسمة على الحكومات القومية، بحيث تسمح لهم هذه الحكومات بالمقابل أن يهربوا فعليا من الرقابة الديمقراطية.

غير أن صورة "غروب شمس الدولة القومية" وتقدم "العصر العالمى" تبالغ بصورة كبيرة فى تأثير العولمة. ورغم التحولات، مثل النمو الذى لا شك فيه فى التجارة العالمية، وثورة المعلومات، فإن الدولة القومية تظل المؤسسة السياسية والاقتصادية والثقافية الرئيسية فى حياة أغلب الناس. على سبيل المثال، الجزء الأكبر بشكل ساحق للنشاط الاقتصادى يحدث داخل الحدود القومية، وليس عبرها. فى الواقع، وكما يؤكد هيرست وطومسون (١٩٩٩)، فإن العولمة قد تكون من بعض جوانبها، أداة أيديولوجية استخدمها بعض السياسيين المنظرين الذين يريدون أن يجعلوا الاتجاه نحو إصلاحات السوق تبدو محتومة، وبالتالى لا يمكن مقاومتها. إن العولمة قد لا تكون قد أحدثت هذا القدر من الإحلال محل الدولة القومية، بقدر ما أمدت الدولة القومية بهدف جديد ودور. ويمكن رؤية ذلك فيما يتعلق بكل من الحياة الاقتصادية وشؤون الأمن. ورغم أن الدولة القومية فى ظل اقتصاد العولمة، قد قلت قدرتها على السيطرة على الرخاء القومى ومستويات العمالة، فإن الحاجة إليها أكبر فى تطوير إستراتيجيات من أجل، بين أشياء أخرى، جذب الاستثمار إلى داخل البلاد وتدعيم التعليم والتدريب من أجل الحفاظ على التنافسية الدولية. كما أصبح دور الدولة القومية الأمنى وقدرتها على تأمين النظام المدنى أكثر أهمية، قابل للمناقشة، فى ظل العولمة، خاصة فى ضوء التهديدات الجديدة مثل: الإرهاب العالمى.

مباشرة، بعد أن أتمت القومية مهمتها فى بناء عالم من الدول القومية المستقلة، ظهرت هيئات فوق قومية بعدد متزايد تتحدى سلطتها. إن الهيئة فوق القومية هيئة لا تمارس سلطانها القضائى على دولة واحدة، وإنما منطقة دولية تتضمن عدة دول. فبينما شهد القرن العشرون السيادة القومية تعامل كمبدأ مقدس تقريبا، كذلك القبول الفعلى العام بأن الحياة السياسية يجب أن تنظم حول الأمة، فإن القرن الحادى والعشرين قد يشهد الحكومات تعمل على مستوى فوق قومى بشكل متزايد. غير أنه ليس هناك شيء جديد بشأن النظم السياسية فوق القومية، ففى الواقع سبقت هذه النظم الدولة القومية الحديثة بوقت طويل، ويمكن تاريخيا اعتبار أنها أكثر شكل تقليدى للتنظيم السياسى.

لقد كانت الإمبراطوريات هى الكيانات فوق القومية الأكثر شيوعا، ابتداء من الإمبراطوريات القديمة فى مصر والصين والفرس وروما، إلى الإمبراطوريات الأوروبية الحديثة لبريطانيا وفرنسا والبرتغال وهولندا. إن الإمبراطوريات هى هياكل للهيمنة السياسية، تتضمن مجموعة متنوعة من الثقافات والمجموعات الإثنية والقوميات، مرتبطة معا بالقوة أو بالتهديد بالقوة. ورغم أن المستعمرات لا تزال موجودة — خضوع التبت للصين مثلا — فإن انهيار الإتحاد السوفيتى فى عام ١٩٩١ وضع نهاية لآخر الإمبراطوريات الكبرى: الإمبراطورية الروسية. على النقيض من ذلك، فإن الكيانات فوق القومية الحديثة، لها سمة مختلفة تماما. لقد تطورت هذه الكيانات بالاتفاق الطوعى بين الدول، سواء كان ذلك بسبب إدراك المزايا التى يحققها التعاون الدولى، أو أملا فى اكتساب الأمن فى مواجهة خطر وتهديد مشترك. بهذا المعنى، فإن تقدم فوق القومية يعكس التأثير المتنامى للعولمة.

لكن الهيئات فوق القومية التى تولدت عن العولمة تتنوع تنوعا كبيرا. وفى أغلب الحالات هى تعمل على تسهيل التعاون البينى بين الحكومات، مما يسمح للدول أن تعمل معا، وربما أن تنفذ عملا متفقا عليه دون التضحية بالاستقلال القومى. غير أن فى عدد متزايد من الحالات، طورت هذه الكيانات مؤسسات جماعية وأجهزة بيروقراطية، واكتسبت القدرة على فرض إرادتها على الدول الأعضاء. وتعتبر مثل هذه الهيئات فى أحسن الأحوال كاتحادات دولية. إن نشوء منظمات دولية أكثر قوة، والعولمة المتنامية للحياة الحديثة، قادت البعض إلى افتراض أننا الآن مشرفون على تحقيق أعلى شكل من فوق القومية: دولة عالمية أو نوع من حكومة العالم.

التعاون البينى بين الحكومات

إن التعاون البينى بين الحكومات هو أضعف أشكال التعاون فوق القومى، فهو يشمل أى شكل من أشكال تفاعل الدولة الذى يحمى استقلال وسيادة كل أمة. وأكثر أشكال التعاون البينى بين الحكومات شيوعًا هى المعاهدات والتحالفات، وأبسطها يتضمن اتفاقيات ثنائية بين دولتين. وفى بعض الحالات، تنتج هذه الاتفاقات من رغبة فى تحقيق تطور اقتصادى، مثل مجموعة المعاهدات الأوروبية فى القرن التاسع عشر، والتى انتشرت من خلالها التجارة الحرة، وذلك بواسطة الخفض المتبادل لمستويات التعريفة الجمركية. كما وفرت منظمة الجات، منذ عام ١٩٤٨، ومنظمة التجارة العالمية، منذ عام ١٩٩٥ منتدى يمكن داخله تخفيض التعريفة الجمركية والأشكال الأخرى من الحمائية أو إزالتها، وذلك بالتفاوض بين الدول الموقعة. وكان هدف إقامة منطقة تجارة حرة من التعريفة الجمركية، هو الإلهام وراء تأسيس الجماعة الاقتصادية الأوروبية، وإنشاء اتفاقية التجارة الحرة

لشمال أمريكا (نافتا) التى تشمل الولايات المتحدة وكندا والمكسيك. إلا أن الأكثر شيوعا أن تتكون التحالفات بحثا عن أمن متبادل ضد عدوان مدرك. فى السنوات التى أدت إلى عام ١٩١٤، مثلا، كانت أوروبا مقسمة إلى تحالفين متعارضين: التحالف الثلاثى لألمانيا والنمسا وإيطاليا فى مواجهة الوفاق الثلاثى، الذى يضم بريطانيا وفرنسا وروسيا. وفى فترة ما بين الحربين شكلت ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية محور روما – برلين (١٩٣٦) الذى توسع ليضم اليابان فى حلف مكافحة الكومنترن فى عام ١٩٣٧. ونتيجة للحرب العالمية الثانية تطورت نظم تحالف متنافسة، فى شكل منظمة حلف شمال الأطلنطى (الناتو) وحلف وارسو، اللذين تشكلا فى ١٩٤٩ و١٩٥٥ على التوالى، وفى شكل أحلاف عسكرية إقليمية مثل: منظمة حلف جنوب شرق آسيا (سياتو SEATO). لقد تنوعت بالطبع شروط مثل هذه التحالفات بشكل كبير. فلقد امتدت من تحالف هو أكثر قليلا من التعبير عن مبادئ مشتركة، كما فى حالة المحور بين ألمانيا وإيطاليا، إلى اتفاقية فى ظروف معينة لاتخاذ عمل عسكرى متفق عليه ومنسق، وهو ما توفره منظمة القيادة المشتركة للناتو.

إن مثل هذه المعاهدات والأحلاف نوعية بشكل عال: فهى تتضمن اتفاقا على مجال بعينه من مجالات عملية صنع السياسية، سواء كان اقتصاديا أو عسكريا، ونادرا ما تتناول قضايا عامة أو أوسع. بالإضافة إلى ذلك، فإن الدول وهى توقع مثل هذه المعاهدات، فإنها لا تتخلى رسميا عن السيادة القومية. إذ يتم التوقيع على المعاهدات وإنشاء التحالفات سعيا وراء المصالح القومية؛ وبالتالى، فإن الدول تكون مستعدة للوفاء بالتزاماتها إذا أدركت أن المعاهدة لا تزال تعكس هذه المصالح، فليس هناك وسائل مؤسسية لفرض المعاهدة بالقوة. وكان ذلك واضحا فى حالة إيطاليا عام ١٩١٤، فعلى الرغم من كونها عضوا فى التحالف الثلاثى، فإنها لم تشارك فى الحرب إلى جانب ألمانيا والنمسا، لكنها بدلا من ذلك

دخلت الحرب فى عام ١٩١٥ إلى جانب قوى الوفاق الثلاثى. وبالمثل سحبت فرنسا فى عام ١٩٥٨ قواتها من الناتو، لأنها لا تريد أن تخضع هذه القوات لهيكل القيادة المشتركة. إن نقطة الضعف المركزية لهذا الشكل من فوق القومية، أن التقدم نحو التعاون الدولى محصور فى تلك المناطق والمجالات التى توجد بها الثقة المتبادلة وحيث المصالح القومية تتطابق بشكل واضح. ويمكن رؤية ذلك فى التقدم المتعثر لاتفاقيات الحد من التسلح، طوال العقود الأربعة التى تلت الحرب العالمية الثانية. إن انعدام الثقة الأيديولوجية بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى، والتنافس المتأصل فى النظام العالمى ذى القطبين، والذى انعكس فى الحرب الباردة، جعلا مثل هذه الحلول الخاصة بالتعاون البينى بين الحكومات غير فعالة، وسمح بسباق التسلح أن يبلغ قممًا جديدة.

لقد تضمنت أشكال أخرى من هذا النوع من التعاون اتفاقيات أوسع بين عدد من الدول وليس مجرد معاهدات أو أحلاف ثنائية، وذلك بهدف إنشاء عصبة أو اتحادات. إن العصب كانت موجودة فى الأزمنة القديمة، مثل: عصبة أثين أو شعب أكايا وعصبة أيطوليا فى اليونان. وفى العصور الحديثة، أشهر عصبة كانت عصبة الأمم، التى تكونت عام ١٩١٩. وفى عام ١٩٩١ إثر تفكك الاتحاد السوفيتى تحركت اثنا عشر من جمهورياته السابقة، وأسست: كومنولث الدول المستقلة (CIS). وتضم العصب أو الاتحادات مجموعة من الدول التى وافقت على الالتزام بتأسيس معاهدة أو ميثاق، عادة ما يكون ذلك على أمل كسب مزايا سياسية أو إستراتيجية. وكانت عصبة الأمم أول تجربة كبيرة للحكومة فوق القومية فى القرن العشرين. وكانت الآمال المعقودة عليها أن تستبدل "سياسة القوة" للتنافس الدولى والعدوان والتوسع، بآلية التفاوض والتحكيم، مما يجعل الحل السلمى للنزاعات الدولية ممكنا، كما كان يأمل رئيس الولايات المتحدة ويلسون، المؤيد الرئيسى لهذه القضية. غير أن عصبة الأمم أثبتت أنها عاجزة عن كبح القومية العدوانية والعنيفة فى تلك الفترة.

أولا: لقد أضعف عصبة الأمم حقيقة أنها لم تكن أبدا "عصبة أمم" بشكل حقيقى. فعلى الرغم من جهود ويلسون، لم تصبح الولايات المتحدة عضوا فيها؛ ولم تقبل ألمانيا التى هزمت فى الحرب العالمية الأولى، فى العصبة إلا فى عام ١٩٢٦، واستقالت منها بمجرد أن تولى هتلر السلطة عام ١٩٣٣، وخرجت اليابان من العصبة فى عام ١٩٣٢ بعد انتقاد غزوها لمنشوريا. وفى الجانب المقابل، لم ينضم الاتحاد السوفيتى إلى عصبة الأمم حتى عام ١٩٣٤، بعد رحيل اليابان وألمانيا. بالإضافة إلى أن العصبة وجدت من الصعب اتخاذ عمل حاسم. فالقرارات التى يتخذها مجلسها يجب أن تحظى بالإجماع، وبدون قوة عسكرية خاصة بها لفرض إرادتها، كانت العصبة مجبرة على الاعتماد على العقوبات الاقتصادية، التى كانت يستهزأ بها بشكل واسع. وبالتالى انحصرت حالات نجاح عصبة الأمم فى حل النزاعات الصغرى بين الدول الصغيرة. لم تكن عصبة الأمم أكثر من متفرج لا قوة له عندما باشرت اليابان وألمانيا وإيطاليا تنفيذ برنامجا إعادة التسلح والتوسع العسكرى، الذيا أديا فعليا إلى حرب عام ١٩٣٩.

لقد ثبت أن الاتحادات الدولية أكثر شيوعا، فهى فى الغالب منظمات إقليمية مصممة لتعزيز أهداف سياسية، واجتماعية، واقتصادية مشتركة، مثل: منظمة الوحدة الأفريقية (OAU)، ومنظمة الدول الأمريكية، والأوبك (منظمة الدول المصدرة للبترول). وفى حالات أخرى، لم تكن لمثل هذه المنظمات سمة جغرافية مميزة أبدًا، كما فى حالة منظمة التعاون الاقتصادى والتنمية (OECD)، التى تمثل أكثر الدول الصناعية المتقدمة فى العالم. وهناك كومنولث الأمم، الذى ورث الإمبراطورية البريطانية وهو منظمة تضم مستعمراتها السابقة، وهو أيضا منتشر جغرافيا، فهو يغطى الكاريبى، وآسيا وأستراليا وأوروبا وأفريقيا. إن الاتحادات هى كيانات طوعية يستمر أعضاؤها فى ممارسة السلطة السيادية. ورغم أن الاتحادات

يمكن أن تكون لها مقرات دائمة وموظفون بيروقراطيون، فنادرًا ما يملكون سلطة تنفيذية حقيقية. فى الواقع لا تقدم الاتحادات سوى منتدى للتشاور، والتداول والتفاوض. وقيمتها أنها تمكن الدول من القيام بعمل منسق، والمثال الواضح على ذلك هو قدرة أوبك على ضبط سعر البترول منذ السبعينيات من القرن العشرين.

غير أن احتفاظ الدول الأعضاء باستقلالها، واستمرارها فى الاحتفاظ بسيطرتها على الدفاع والدبلوماسية، ومعارضتها الشديدة لأن ترتبط بقرارات الأغلبية، جعل من النادر أن تتمكن الاتحادات من اتخاذ عمل موحد فعال. وكان ذلك واضحًا فى عجز منظمة الوحدة الإفريقية وكومنولث الأمم، عن ممارسة ضغط منظم على جنوب أفريقيا فى الفترة قبل عام ١٩٩٤، من أجل إزالة التمييز العنصرى، والتى بالتالى اقتصر موقفها على الإدانة الدبلوماسية، ومحاولات مترددة لفرض عقوبات اقتصادية. لقد شجع مثل هذا الضعف بعض الاتحادات على أن تحول نفسها إلى دول فيدرالية، تملك سلطة مركزية أقوى. وهو ما حدث تحديدا فى حالة ١٣ مستعمرة بريطانية سابقة فى شمال أمريكا، والتى أعلنت استقلالها فى عام ١٧٧٦، وانضمت معا فى كومنولث فضفاض تحت **بنود الاتحاد** التى تم إقرارها فى عام ١٧٧٧. غير أن الدول المستقلة حديثا، سرعان ما أدركت الحاجة إلى اعتراف دبلوماسى مشترك، ومزايا الروابط الاقتصادية الأقرب. ومن ثم أنشؤوا جمهورية اتحادية، هى الولايات المتحدة الأمريكية، من خلال إطار دستور الولايات المتحدة فى عام ١٧٨٧. وبالمثل الدولة الفيدرالية التى نشأت فى كل من ألمانيا وسويسرا، والتى بدأت حياتها فى البلدين كاتحادات لدول مستقلة. وفى حالة كومنولث الدول المستقلة (CSI)، فإن النزاعات بين الدول المستقلة حديثا، والرغبة المشتركة لتفادى خلق خليفة للاتحاد السوفيتى، سرعان ما أدى ذلك إلى سقوط الكومنولث فى حالة عدم فعالية مؤقتة.

تتضمن الفيدرالية تقسيم سلطة وضع القوانين بين هيئة مركزية وعدد من الوحدات المحلية. ويحدد لكل مستوى من الحكم مجموعة من الواجبات، والسلطات والوظائف، تتضمنها وثيقة دستورية من نوع ما. وبالتالى، فإن السيادة مقسمة بين المركز والأطراف، بحيث لا يستطيع مستوى من الحكم، أن ينتهك سلطات المستوى الآخر، على الأقل من الناحية النظرية. عادة ما تطبق الفيدرالية على تنظيم سلطة الدولة: إن الحكومة المركزية أو الفيدرالية هى فى الحقيقة الحكومة القومية، كما هو الحال مثلا فى الولايات المتحدة وكندا وأستراليا وألمانيا وسويسرا والهند، ويتكون الحكم غير المركزى، أى المحيطى، بالتالى من حكومات للولايات أو الأقاليم. ونتيجة لذلك فإن الدول الفيدرالية يمكن أن تعتبر كيانات مستقلة وذات سيادة فى الشؤون الدولية، رغم أن سلطة السيادة مقسمة داخل حدودها، فإنها تمتلك سيادة خارجية على الرغم من غياب هيئة ذات سيادة داخلية. غير أن الفيدرالية تطورت خلال القرن العشرين من كونها مبدأ مطبقًا حصريا على التنظيم الداخلى للدولة إلى مبدأ يطبق بشكل متزايد على كيانات فوق قومية.

إن المثال الأكثر تقدما لاتحاد دولى هو الاتحاد الأوربى (EU)، وقلب هذا الاتحاد هو الجماعة الأوروبية (EC)، التى تشكلت عام ١٩٦٧ من خلال اندماج ثلاث منظمات أوروبية كانت موجودة بالفعل: جماعة الفحم والصلب الأوروبية، التى تكونت عام ١٩٥٢، وجماعة الطاقة الذرية، والجماعة الاقتصادية الأوروبية (EEC)، التى أنشئت طبقا لمعاهدة روما (١٩٥٧). وكنتيجة مباشرة للحرب العالمية الثانية، كانت الاعتبارات السياسية والاقتصادية والإستراتيجية القومية، تشير إلى التكامل الأوروبى، وغالبا ما فهم هذا الهدف من منظور فيدرالى واضح.

لقد تصور الزعيم البريطانى ونستون تشرشل مبكرا فى عام ١٩٤٦ " نوعا من الولايات المتحدة الأوروبية". سياسيا كانت البلدان الأوروبية تريد أن تضمن ألا يتكرر ما حدث فى عام ١٩١٤ و١٩٣٩، عندما دمرت الصراعات الأوروبية القارة وسقطت فى حرب عالمية. واقتصاديا، كانت هناك رغبة قوية للتعاون الدولى والتجارة لإعادة بناء أوروبا التى دمرتها الحرب. وإستراتيجيا، شعر الكثيرون فى أوروبا بأنهم مهددون بتوسع الاتحاد السوفيتى فى أوروبا الشرقية فى السنوات الأخيرة من أربعينيات القرن العشرين، وكذلك باحتمال أن تصبح أوروبا بلا دور فى النظام العالمى الناشئ الثنائى القطبية.

إن تصنيف الاتحاد الأوروبى كمنظمة سياسية أمر شديد الصعوبة. بالمعنى الدقيق، فإنه لم يعد اتحادا لدول مستقلة يعمل على أسس التعاون البينى بين الدول (كما كانت الجماعة الاقتصادية الأوروبية، والجماعة الأوروبية عند بدايتهما). لقد تم الحفاظ على سيادة الدول الأعضاء طبقا لما يسمى "تسوية لوكمسبورج " ١٩٦٦. وقد قبل هذا الاتفاق الممارسة العامة للاقتراع بالإجماع فى مجلس الوزراء، ومنح كل دولة عضو حق فيتو صريح فى الأمور التى تهدد المصالح القومية الحيوية. غير أنه نتيجة للقانون الأوروبى الموحد (١٩٨٦) ومعاهدة الاتحاد الأوروبى أو معاهدة ماسترخت (١٩٩٣)، طبقت ممارسة المؤهلين بالتصويت بالأغلبية، الذى يسمح بأن تخسر أمام الأغلبية الميكانيكية حتى أكبر الدول، لكن كان التطبيق محصورا فى مجموعة من المجالات السياسية، وبذلك تم تضييق مدى الفيتو القومى. وتضاعف هذا الاتجاه بحقيقة أن قانون الاتحاد الأوروبى ملزم لكل دول الأعضاء وأن سلطة بعض هيئات الاتحاد الأوروبى توسعت على حساب الحكومات القومية. وكانت النتيجة كيانا أسياسيا له سمات اتحادية بالإضافة إلى سمات تعاون بينى بين الدول، السمات الأولى واضحة بشكل رئيسى فى المفوضية الأوروبية ومحكمة العدل، والأخيرة واضحة فى مجلس الوزراء. قد لا يكون

الاتحاد الأوروبى قد أنشأ بعد "أوروبا اتحادية"، لكن نظرا لتفوق القانون الأوروبى على القانون القومى للدول الأعضاء، ربما يكون من الدقة الحديث عن أوروبا "فى حالة اتحادية".

غير أن آلية التكامل الأوروبى أثارت انقسامات عميقة ونقاش واسع المدى. فمن ناحية، ظل البعض مخلصا بشراسة لمبدأ السيادة القومية، معتقدا أنها تتضمن أفضل فرصة لتحقيق حكم ذاتى ديمقراطى. وكان أفضل انعكاس لذلك فى الستينيات من القرن العشرين رؤية الرئيس الفرنسى الراحل شارل ديجول: " **أوروبا أوطان**"، وهى أوروبا حيث تظل الدول الأعضاء محتفظة بحق الفيتو على القرارات التى يعتبرون أنها تهديد للمصالح القومية الحيوية. وفى الثمانينيات من القرن الماضى تبنت مارجريت تاتشر الرؤية نفسها، ونبذت فى خطابها الشهير فى بروج ببلجيكا فى عام ١٩٨٨، التحرك نحو إنشاء " ولايات متحدة أوروبية" واعتبرته فكرة حمقاء. إذن، فإن رؤية ديجول وتاتشر لأوروبا هى أوروبا كونفدرالية وليست أوروبا اتحادية، بحيث تتكون من دول قومية مستقلة. وطبقا لوجهة النظر هذه فإن "الدولة الفائقة" الأوروبية لن تحظى أبدا بدعم عام واسع، وإن محاولة إقامة ما أسمته تاتشر"هوية تعسفية أوروبية متماثلة" ستؤدى فقط إلى إضعاف الثقافات والهويات القومية.

ومن ناحية أخرى، وبصراحة لقد اعتنق العديد من السياسيين داخل الاتحاد الأوروبى، هدف أوروبا الاتحادية على أسس اقتصادية وسياسية. فالمنافع الاقتصادية للتكامل مرتبطة بالحافز على النمو والاستثمار، الذى سينتج من خلق سوق أكبر، مع قيود قليلة على النشاط التجارى. من هذا المنظور، فإن إدخال عملة أوروبية موحدة فى عام ١٩٩٩، واتساع الاتحاد الأوروبى ليصبح أكبر كتلة تجارية فى العالم، لابد أنه سيعزز النمو والرخاء. وبتعبير سياسى، فإن التكامل

الأوروبى يمنح مزايا "الكونية"، المنعكسة فى تنامى التفاهم والتسامح بين شعوب أوروبا، رغم أنهم يحتفظون بهوياتهم القومية المميزة، أو فى بزوغ ثقافة سياسية أوروبية فوق قومية تدمج بشكل ما التقاليد والأعراف القومية المتنوعة. لكن من الواضح أن القوة الدافعة نحو وحدة أوروبا يمكن أن تدوم فقط إذا كانت شعوب أوروبا تنظر إلى أوروبا، أو على الأقل إلى الاتحاد الأوروبى على أنه كيان سياسى له معنى.

إن عبقرية الدولة القومية هى أن الحكم السياسى كان يعززه تماسك اجتماعى: كان الحكم شرعيا لأنه يمارس داخل ما كان يعتبر أنه جماعة طبيعية أو عضوية. من هذه الوجهة، فإن للأمم عددًا من المزايا الواضحة، والأمة فى أغلب الأحيان مرتبطة معا بثقافة ولغة وعادات..إلخ مشتركة. إن الكيانات فوق القومية، مثل: الأقاليم أو القارات، يجب أن تسعى لتطوير وتنمية تضامن سياسى بين شعوب تتكلم لغات مختلفة، وتمارس أديان مختلفة، وترتبط بتقاليد وثقافات مختلفة جدا. باختصار، يجب أن تفسح القومية المجال لشكل ما من فوق القومية أو الأممية. لقد تأكدت الصعوبة فى تحقيق ذلك بالطريقة الملتوية أحيانا، التى تم بها التصديق على معاهدة ماسترخت. ففى فرنسا فقط أقرت المعاهدة بنتيجة استفتاء، هزيلة جدا، وكان يعتقد من قبل أن فرنسا من أقوى أنصار الوحدة الأوروبية؛ وفى الدنمرك لم يظهر الدعم الشعبى للمعاهدة إلا بعد ثانى استفتاء. أما فى بريطانيا حيث لم يجرى استفتاء، جزئيا لأنه كان من المرجح أن يعطى النتيجة "الخاطئة"، فقد صدق البرلمان فقط على المعاهدة، بعد أن أعلنت الحكومة أن القضية هى مسألة ثقة، وهددت بالدعوة إلى انتخابات عامة إذا لم يوافق البرلمان. من الواضح أنه إذا تم المزيد من التكامل الأوروبى دون دعم شعبى واسع فإن ذلك حرى بإثارة حركة ارتجاعية قومية ضد المؤسسات التى لا تعتبر أنها تمارس سلطة مشروعة؛ ومن المرجح أن يكون هذا الشكل من الشعور القومى ممتعضا، ومتعصبا، ومن المحتمل أن يكون عدوانيا.

احتمالات حكومة عالمية

ستكون الحكومة العالمية أعلى شكل للتنظيم فوق القومى. إنها تشير إلى بناء دولة عالمية تحتل مكانة أعلى من كل الدول الأخرى، سواء القومية أو فوق القومية. وفى الحقيقة، وإذا تحدثنا بدقة، فإنها ستجعل الدولة القومية وكذلك الدولة فوق القومية لا معنى لها، لأن كليهما لن يعودا يتمتعا بسلطة السيادة. ولقد وضع تصور نموذجين، متناقضين بحدة، لمثل هذا الكيان. التصور الأول متضمن فى مفهوم الهيمنة العالمية لدولة واحدة قوية جدا. من جوانب معينة، لقد أقامت الإمبراطورية الرومانية مثل تلك الإمبراطورية فى الأزمنة القديمة، على الأقل فى ما كان بالنسبة لهم العالم "المعروف". وفى القرن العشرين، باشرت ألمانيا، فى ظل حكم أدولف هتلر، برنامجا للتوسع كان يهدف فى النهاية، إذا كانت كتابات هتلر ستؤخذ مأخذ الجد، إلى تحقيق السيطرة الآرية على العالم. إن مثل هذه الإمبراطورية العالمية، مثل كل الإمبراطوريات السابقة، لا يمكن أن تتماسك معا إلا بالسيطرة العسكرية، ونظرا لما هو معروف عن فاعلية ونفوذ الشعور القومى والقومية فمن المشكوك فيه أن يتمكن أبدا هذا الشكل من الحكومة العالمية أن يقيم وجودا مستقرا وباق.

النموذج الثانى للحكومة العالمية سيكون، فى الواقع، " دولة الدول". لقد طور إيمانويل كانط ما يعادل نسخة مبكرة من الحكومة العالمية وذلك فى اقتراحه لـ"عصبة أمم"، تتشكل من خلال اتفاق طوعى، وبواسطة نوع من العقد الاجتماعى الدولى. إن مثل هذه الدولة العالمية، يمكن أن تتكشف عن نوع البنية الفيدرالية التى تملكها بالفعل الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبى. وبمعنى آخر ستصبح الدول القومية الموجودة مؤسسات محيطية أى واقعة بعيدا عن المركز، مما يمكن الأمم

من الاحتفاظ بهوياتها المنفصلة، والسيطرة على شؤونها الداخلية. غير أن الحكومة المركزية فى شكل الدولة العالمية ستكون مسؤولة عن الشؤون الدولية، وتنسيق التفاعل الاقتصادى، والتحكيم فى حالات النزاع بين الأمم، وتوفير الأمن الجماعى لكل شعوب العالم. ولكى تكون دولة عالمية من هذا النوع قابلة للتطبيق والحياة ستحتاج إلى، كما هو الحال بالنسبة لكل الدول،٠ احتكار وسائل العنف الشرعى داخل سلطانها القضائى الإقليمى والمحلى، أو على الأقل إمكانية الوصول إلى قوة عسكرية أكبر مما تمتلك أى دولة فردية. إن هذه الرؤية لحكم منظم ممتد عبر العالم، قد وفر الإلهام لكل من عصبة الأمم والأمم المتحدة.

إيمانويل كانط Immanuel Kant (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤)

فيلسوف ألمانى. أمضى كل حياته فى مدينة كونيجسبيرج (التى كانت فى ذلك الحين فى شرق بروسيا)، وأصبح أستاذ المنطق والميتافيزيقا فى جامعة كونيج فى عام ١٧٧٠. وبعيدا عن أعماله الفلسفية، تميزت حياة كانط بالهدوء وخلوها من الأحداث الهامة.

تؤكد فلسفة كانط "النقدية" أن المعرفة ليست مجرد تجميع لانطباعات الحواس؛ إنها تعتمد على الأدوات الخاصة بالمفاهيم التى يتمتع بها الإدراك والفهم البشرى. ولقد شكلت الأهمية المركزية للأخلاق والفضيلة فكره السياسى. كان يعتقد أن "قانون العقل" يملى بعض القواعد الصريحة والمطلقة، أهمها الالتزام بمعاملة الآخرين كـ"غايات"، وعدم معاملتهم أبدا كـ "وسائل" فقط. وبالتالى فإن الحرية بالنسبة لكانط تعنى أكثر من مجرد غياب القيود الخارجية على الفرد، إنها حرية أخلاقية وعقلانية، فهى القدرة على القيام بخيارات أخلاقية. وكان للفردانية الأخلاقية لكانط تأثير كبير على

الفكر الليبرالى، كما ساعدت على إلهام التقاليد المثالية فى السياسية الدولية، مفترضا أن العقل والفضيلة يجتمعان لكى يمليا أنه لا يجب أن تكون هناك حرب، وأن مستقبل البشرية يجب أن يعتمد على "سلام دائم وشامل". وتتضمن أهم أعمال كانط: **نقد العقل الخالص** (١٧٨١)، و**نقد العقل العملى** (١٧٨٨)، و**نقد قوة الحكم** (١٧٩٠).

إن الحجة من أجل حكومة عالمية واضح ومألوف. فى القرن السابع عشر والثامن عشر، ناقش المفكرون السياسيون وضع الحكم، بتصور كيف ستكون الحياة فى " حالة الطبيعة" أى مجتمع بلا دولة. لقد افترضوا أن الأفراد إذا لم يقيدوا بقوانين مفروضة بالقوة، فإن الحياة الاجتماعية ستتحول سريعا إلى فوضى، واضطراب، وفى النهاية، إلى حرب أهلية. وخلصوا، إذن، إلى أن الأفراد العقلاء سيدخلون طواعية فى عقد اجتماعى لإقامة نظام قانونى وحكومة تستطيع وحدها ضمان وجود منظم. خلال تلك الفترة، كانت المجتمعات البشرية صغيرة نسبيا، وكان أمرًا منطقيا منح الحكومات القومية السلطة. غير أن، منذ القرن التاسع عشر ظهر إلى الوجود مجتمع دولى حقيقى، وذلك من خلال الزيادة فى السياحة والسفر، وتدويل الحياة الاقتصادية، وانتشار وسائل الإعلام، والتبادل الثقافى والفكرى بين الأمم، الذى سهلته التكنولوجيا الحديثة. فى مثل تلك الظروف، يمكن إعادة طرح نظرية العقد الاجتماعى. بدون شكل ما من الدولة العالمية، سيتدهور النظام العالمى إلى ما أسماه جى.إل.ديكينسون G.L. Dickinson(١٩٢٦)، فى ضوء الحرب العالمية الأولى، "فوضى دولية"، حيث تكون كل دولة فرد ميالة للسعى لتحقيق مصالحها القومية الأنانية. إن غياب سلطة دولية ذات سيادة، هى وصفة للفوضى والاضطراب، والحرب العالمية، كما أثبت ذلك القرن العشرين مرتين. عندئذ ستدرك الدول الفردية، تماما كما أدرك الأفراد فى حالة الطبيعة، أن مصالحهم تتحقق بشكل أفضل بإقامة سلطة عليا، التى فى هذه الحالة ستتخذ شكل الدولة العالمية.

غير أن من الواضح أن عقبات رئيسية تقف فى طريق مثل هذا التطور. ربما تكون أهم تلك العقبات، هى السخرية الكامنة فى أن القوى السياسية التى تجعل شكلا ما من الحكومة العالمية مرغوبا فيه جدا، هى نفسها التى تهدد باستحالة تحقيقه. إن الدول القوية اقتصاديا وعسكريا، تجنى بلا شك فوائد داخل نظام عالمى تسوده الفوضى، وقد تكون مقاومة جدا لأن تتنازل عن السلطة لسلطة فوق قومية أعلى منها، ويمكن رؤية ذلك فى حالة الأمم المتحدة، التجربة الأكثر تقدما فى الحكم العالمى التى تم اختبارها حتى الآن. إن الأمم المتحدة منظمة يصعب وصفها أنها مثل عصبة الأمم التى حلت محلها، وهى مكرسة للحفاظ على السلام والأمن العالميين، وبالتالى فإنها تشجع وتعزز التعاون الدولى من أجل حل المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإنسانية. غير أنها كانت أكثر نجاحا بكثير من عصبة الأمم، فى أن ترسخ نفسها ككيان عالمى حقيقى، يضم كل الدول المستقلة فى العالم تقريبا. لاشك أن الأمم المتحدة حققت عددا من النجاحات، لكن فى الجزء الكبير من تاريخها، شلت القوى السياسية فعليا قدرتها على التحرك. وقد سمح للأمم المتحدة القيام بعمل عسكرى فى مناسبتين فقط، فى كوريا عام ١٩٥٠، وضد نظام طالبان فى أفغانستان عام ٢٠٠١. خلال فترة الحرب الباردة ثنائية القطبية، غالبا ما كانت الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى يتخذان مواقف متعارضة، مما يمنع مجلس الأمن من القيام بعمل حاسم. ففى النظام العالمى الحالى وحيد القطب، أظهرت الولايات المتحدة عدم رغبتها فى السماح للأمم المتحدة من بأن تقيد حرية حركتها، كما حدث فى قرارها غزو العراق فى عام ٢٠٠٣.

إن إمكانية أن تستطيع الأمم المتحدة أن تتطور إلى شكل ما من الدولة العالمية، يتوقف بوضوح على تطور مستوى عالٍ جدا من الثقة الدولية والتعاون. كما يجب أن ينطبق ذلك على مستوى الشعوب العادية، وبين الشعوب القومية، وليس فقط على مستوى الدولة وبين السياسيين القوميين. وتماما كما تطلب نجاح

الاتحادات فوق القومية فى نهاية الأمر أن يتم إدراك أنها اتحادات مشروعة سياسيا، فإن الحكومة العالمية ستكون من المستحيل إقامتها إلا إذا أصبح مفهوم المواطنة العالمية جذابا وله معنى. إن هذه الرؤية هى التى تجذب أنصار العقائد العالمية والشاملة مثل: الليبرالية (راجع ص٦٠) والاشتراكية، لأنهما نظرا عادة فى ما وراء الأمة، وأعلنتا أهمية حقوق الإنسان أو الإنسانية عامة. إلا أنه طالما تواصل القومية ممارسة جاذبية قومية وفعالة، ستظل إمكانية تحقيق دولة عالمية، يعززها فكر المواطنة العالمية، حلما طوبائيا.

ملخص

١- السيادة تعنى سلطة مطلقة ولا محدودة. غير أن ذلك قد يتخذ شكل سيادة قانونية، سلطة قانونية قصوى، أو سيادة سياسية، وهى سلطة قسرية غير قابلة للتحدى. تشير السيادة الداخلية إلى موقع السلطة النهائية داخل الدولة. ورغم أن الكثير من النظريات السياسية يتضمن جدلاً حول أين يجب أن يكون موقع مثل هذه السيادة، فإن الفكرة قد لا تكون قابلة للتطبيق على المجتمعات الحديثة المجزأة والمتعددة.

٢- تشير السيادة الخارجية إلى استقلال الدولة فى الشؤون الدولية. وأن تكون مدمجة مع فكرة الحكم الديمقراطى، وتطور ذلك إلى مبدأ السيادة القومية، متضمنا أهداف الاستقلال والحكم الذاتى. ومع ذلك فإن النقاد يؤمنون بأنه نظرا لعملية تدويل العديد من مجالات الحياة الحديثة، فإن الفكرة قد تكون الآن زائدة عن الحاجة أو خطيرة، بما أنها تعطى الدولة سلطانا قضائيا حصريا على شعبها.

٣- إن الأمة كيان ثقافى، يعكس وعيا بوحدة لغوية أو دينية أو إثنية أو تاريخية، وبالتالى تملك الدولة القومية إمكانية كل من: التماسك الثقافى والوحدة السياسية. لكن العولمة، على الرغم من المبالغة فى مغزاها، فإنها قد خلقت فى أشكالها المتنوعة شبكة من الترابطية، غيرت كلاً من طابع الدولة القومية وطبيعة السياسية العالمية.

٤- لقد تطورت أشكال الحكم فوق القومية، لتمكين الدول من القيام بعمل مشترك متفق عليه، والتعاون من أجل المنفعة المتبادلة. ويمكن حماية الأمن القومى فى شكل تعاون بينى بين الحكومات والدول ـ معاهدات، تحالفات، واتحادات كونفدرالية - إلا أن فى الهيئات الاتحادية الدولية، تقسم السيادة بين مؤسسات فوق قومية، والدول الأعضاء. ويتوقف نجاح مثل هذه الهيئات، على قدرتها على إقامة شرعية وقيادة ولاء شعبى، وفى نهاية الأمر قدرتها على تجاوز القومية السياسية بتعزيز وتشجيع الكونية.

قراءات أخرى

Booth, K. and Smith, S. (eds) *International Political Theory Today*. Cambridge: Polity Press, 1995.

Brown, D. *Contemporary Nationalism: Civic, Ethnocultural and Multicultural Politics*. London: Routledge, 2000.

Burgess, M. and Gagnon, A.G. (eds) *Comparative Federalism and Federation*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1993.

Canovan, M. *Nationhood and Political Theory*. Cheltenham: Elgar, 1996.

Hindley, F.H. *Sovereignty*, 2nd edn. New York: Basic Books, 1986.

Miller, D. *On Nationality*. Oxford: Clarendon, 1995.

Ohmae, K. *The End of the Nation State*. London: HarperCollins, 1995.

Ruggie, J.G. *Constructing the World Polity*. London: Routledge, 1998.

Scholte, J.A. *Globalization: A Critical Introduction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2000.

Smith, A.D. *Theories of Nationalism*. London: Duckworth, 1991.

Spencer, P. and Wollman, H. *Nationalism: A Critical Introduction*. London: Sage, 2002.

الفصل الخامس

القوة والسلطة والشرعية

مقدمة

كل السياسية تدور حول القوة. وغالبًا ما توصف ممارسة السياسية على أنها ليست أكثر من ممارسة للقوة، والموضوع الأكاديمى هو فى جوهره دراسة القوة. إن دارسى السياسية هم، بلا شك، دارسون للقوة: فهم يسعون لفهم من يملكها، وكيف تستخدم، وعلى أية أسس تمارس. وتكون مثل هذه الاهتمامات ظاهرة بشكل خاص فى الخلافات العميقة والمتكررة دوريا بشأن توزيع القوة داخل المجتمع الحديث. هل القوة موزعة بشكل واسع؟ ومتفرقة بشكل متساو، أم أنها مركزة فى أيدى القلة: "صفوة السلطة" أو "الطبقة الحاكمة"؟ هل القوة حميدة فى الأساس، تمكن الناس من تحقيق أهدافهم الجماعية، أم أنها شكل من الظلم والسيطرة؟ غير أن صعوبة مهمة تعريف القوة تشوش على مثل هذه الأسئلة. وربما لأن القوة مركزية جدا لفهم السياسية؛ فإن خلافات شرسة تحيط بمعناها. لقد ذهب البعض إلى افتراض أنه لا يوجد مفهومٌ واحدة متفق عليه للقوة، وإنما على الأرجح عدد من المفاهيم والنظريات المتنافسة.

بالإضافة إلى ذلك، فإن مفهوم أن القوة هى شكل من السيطرة أو التحكم، الذى يجبر الشخص على طاعة الآخر، يصطدم بمشكلة أن فى الحياة السياسية عادة ما تمارس القوة من خلال قبول الجمهور بها، والطاعة

الطوعية لها. إن من "فى السلطة" لا يملكون فقط القدرة على فرض الإذعان بالقوة، لكنهم عادة يعتبرون أن لديهم **الحق** أيضا بأن يقوموا بذلك. وهو ما يركز الانتباه على التمييز بين القوة والسلطة. لكن، ما الذى يحول القوة إلى سلطة، وعلى أى أساس يمكن ممارسة السلطة بشكل شرعى؟ وفى النهاية، يؤدى ذلك إلى أسئلة عن الشرعية، وإدراك أن القوة تمارس بطريقة شرعية، مبررة أو مقبولة. إن الشرعية عادة ما تعتبر أساس الحكومة المستقرة، بما أنها مرتبطة بقدرة النظام على أن يستحق أن ينال الولاء من قبل مواطنيه ودعمهم. وتسعى كل الحكومات إلى الشرعية، لكن على أى أساس تكتسب هذه الشرعية، وماذا يحدث عندما تكون هذه الشرعية محل تساؤل؟

القوة

إن مفاهيم القوة كثيرة. فى العلوم الطبيعية تفهم عادة على أنها "قوة" أو "طاقة". فى العلوم الاجتماعية يرتبط المفهوم الأكثر عمومية للقوة بالقدرة على تحقيق نتيجة مبتغاة، ويشار إليها أحيانا على أنها القوة أن. ومن الممكن أن يتضمن ذلك تنفيذ أعمال بسيطة مثل: المشى عبر الغرفة، أو شراء الصحف، لكن فى أغلب الحالات تعتبر القوة كعلاقة، وكممارسة للسيطرة من قبل شخص على شخص آخر، أو كقوة على. غير أن أحيانا يرسم تمييز بين أشكال مثل هذه السيطرة، بين ما يعرف على أنه "قوة" وما يعتبر "نفوذ". ينظر إلى القوة هنا على أنها القدرة على اتخاذ قرارات رسمية مرتبطة بشكل ما بالآخرين، سواء كانت هذه القرارات اتخذها المدرسون فى الفصل، أو الأهل فى الأسرة، أو وزراء الحكومة،

وعلاقتها بكل المجتمع. على النقيض، النفوذ هو القدرة على التأثير على مضمون هذه القرارات، عبر شكل ما من الضغط الخارجى، مما يلفت النظر إلى حقيقة أن القرارات الرسمية والملزمة لا تتم فى فراغ. وبالتالى يمكن أن يشمل النفوذ كل شىء ابتداء من مجموعات الضغط المنظمة والإقناع العقلى المنطقى، وصولا إلى التهديد الصريح. إن ذلك يثير المزيد من الأسئلة عن: هل يجب أن تكون ممارسة القوة مدروسة ومتعمدة؟ وهل يمكن القول بأن صناعة الإعلان تمارس قوة بتشجيعها على انتشار القيم المادية، مع أن المعلنين أنفسهم لا يعنيهم سوى بيع منتجاتهم؟ وبالطريقة نفسها، هناك نزاع بين "الفهم" العمدى" و"البنائى" للقوة. يعتقد الفهم الأول أن القوة دائما هى خاصية مميزة لعامل محدد الهوية، قد يكون مجموعة مصالح، أو حزب سياسى، أو شركة كبيرة أو أى شىء آخر. فى حين يعتبر الفهم الآخر القوة كسمة من سمات النظام الاجتماعى ككل.

وإحدى محاولات حل هذه الاختلافات هو القبول بأن القوة هى مفهوم " محل خلاف بشكل أساسى"، وإلقاء الضوء على مفاهيمهما المتنوعة أو تصورها، والاعتراف بأنه لا يوجد أبدًا تعريف متفق عليه أو ثابت يمكن أن يتم تطويره. وكان هذا هو التناول الذى تبناه ستيفن لوكز Stephen Lukes فى كتابه: **القوة: رؤية جذرية** (١٩٧٤)، الذى يميز بين ثلاثة "أوجه" أو "أبعاد" للقوة. عمليا، يمكن لتعريف القوة أن يشمل كل مظاهرها المتنوعة، وهو تعريف مقبول تماما، وإن كان واسعا: إذا جعل شخص ما (أ) شخصا آخر (ب) يقوم بشىء يريده (أ)، لكن (ب) لم يكن قد اختار أن يقوم به، فذلك يعنى أنه تم ممارسة قوة ما. بمعنى آخر، القوة هى القدرة على جعل شخص ما، يفعل شيئا، ما كان ليفعله لو أن الأمر مختلف. ومع ذلك، فإن التمييز الذى قال به لوكز له قيمته فى جذب الانتباه إلى كيف تمارس القوة فى العالم الحقيقى، وإلى الطرق المتعددة التى يستطيع بها (أ) التأثير على

سلوك (ب). فى ضوء ذلك، يمكن القول أن للقوة ثلاثة أوجه: أولاً: يمكن أن تتضمن القدرة على التأثير على اتخاذ القرارات، ثانيا: يمكن أن تنعكس فى القدرة على صياغة الأجندة السياسية وبالتالى منع اتخاذ قرارات معينة، وثالثا: قد تتخذ شكل السيطرة على تفكير الناس بالتلاعب فى إدراكهم وأفضلياتهم.

اتخاذ القرار

يرجع الوجه الأول للقوة إلى افتراض توماس هوبز Thomas Hobbes بأن القوة هى قدرة "عامل" ما على التأثير على سلوك "مريض". إن هذا المفهوم فى الحقيقة مشابه لفكرة القوة الفيزيائية أو الميكانيكية، فى أنها تقضى بأن القوة تتضمن أن يتم "دفعها" أو "جذبها" ضد إرادة المرء. كان هذا المفهوم للقوة مركزيا بالنسبة لعلم السياسية التقليدى، ونجد العرض التقليدى لهذا المفهوم فى كتاب روبرت داهل Robert Dahl: **نقد نموذج النخبة الحاكمة** (١٩٥٨). كان داهل (راجع ص٣٨١) ينتقد بعض الافتراضات القائلة بأن القوة فى الولايات المتحدة مركزة بين أيدى " صفوة حاكمة"، مؤكدا أن مثل هذه النظريات تطورت بشكل كبير اعتمادا على السمعة والشهرة؛ متسائلاً: أين يعتقد أن يكون موقع القوة؟ وبدلا من ذلك أراد أن يجعل فهم القوة يعتمد على أساس فرضيات منهجية وقابلة للاختبار. ولهذه الغاية، اقترح داهل ثلاثة معايير يجب استيفاءها قبل أن تصبح فرضية "الصفوة الحاكمة" صحيحة. أولا: يجب أن تكون الصفوة الحاكمة، إن وجدت أصلا، مجموعة محددة بشكل جيد، ثانيا: يجب تحديد عدد من "القرارات السياسية الرئيسية" تتعارض أفضليات الصفوة الحاكمة بخصوصها مع أفضليات أية مجموعة أخرى. ثالثا: يجب أن يكون هناك دليل على أن أفضليات الصفوة الحاكمة تتغلب بشكل منتظم

على أفضليات المجموعات الأخرى. فى الواقع، لقد تعامل داهل مع القوة على أنها القدرة على التأثير على عملية اتخاذ القرار، وهو تناول أعتقد أنه موضوعى وقابل فى الوقت نفسه للقياس.

توماس هوبز Thomas Hobbes (١٥٨٨-١٦٧٩)

فيلسوف سياسى بريطانى. كان ابن رجل دين قليل الشأن هجر فيما بعد أسرته. أصبح هوبز المعلم الخاص لأمير ويلز المنفى، شارلز ستيوارت، وعاش فى رعاية أسرة كافنديش. لقد طور هوبز أول نظرية شاملة للطبيعة والسلوك البشرى منذ أرسطو، وكان يكتب فى وقت من التقلب والنضال المدنى، عجلت به الثورة البريطانية.

ويدافع العمل الرئيسى لهوبز: **الطاغوت** ([١٦١٥] ١٩٦٨) عن الحكم المطلق، على أنه البديل الوحيد للفوضى والاضطراب. وصور الحياة فى مجتمع بلا دولة، حالة الطبيعة، على أنها حياة "وحيدة، فقيرة، بغيضة، ووحشية وقصيرة"، معتمدا فى ذلك على اعتقاد بأن البشر هم أساسا مخلوقات تسعى للقوة وحريصة على مصلحتها الشخصية. وهو يؤمن بأن المواطنين لديهم التزام تام تجاه الدولة، على أساس أن الحد من سلطة الحكومة يعنى المخاطرة بالسقوط فى دولة الطبيعة. ويرى أن أى نظام للحكم السياسى، مهما كان استبداديا، هو أفضل من عدم وجود حكم البتة. وبالتالى فإن هوبز وفر دفاعا عقلانيا ومنطقيا للحكم الاستبدادى المطلق (راجع ص٢٨١)؛ غير أنه أغضب أنصار الحق الإلهى للملوك، لأنه جعل أساس السلطة هو الموافقة، وسمح بأن تتخذ السلطة السيادية أشكالاً أخرى غير الملكية. إن رؤية هوبز المتشائمة للطبيعة البشرية، وتأكيده على

الأهمية الحيوية للقوة، كان لهما تأثير كبير على الفكر المحافظ (راجع ص٢٣٨)؛ لكن علم منهج مذهب الفردانية الذى استخدمه واستعماله لنظرية العقد الاجتماعى أديا إلى التنبؤ بالليبرالية المبكرة (راجع ص٦٠).

طبقًا لهذه الرؤية، فإن القوة هى مسألة من ينال ما يريد، وكم مرة يحصلون على ما يريدون، وبشأن أية قضايا ينالون ما يريدون. إن جاذبية هذه المعالجة للقوة أنها تتوافق مع الاعتقاد المبنى على الفطرة السليمة، بأن القوة هى بشكل ما تتعلق بجعل الأشياء تتم، وبالتالى فإنها تنعكس بشكل أوضح فى القرارات وكيف يتم اتخاذها. كما أن لها ميزة، كما أشار إلى ذلك داهل، أنها تجعل من الممكن دراسة توزيع القوة داخل أى مجموعة، أو جماعة أو مجتمع بشكل تجريبى، بل وعلمى. إن منهج الدراسة واضح: اختيار عدد من مجالات اتخاذ القرار "الرئيسية"، تحديد هوية الفاعلين المشاركين واكتشاف أفضلياتهم، وفى النهاية، تحليل القرارات التى اتخذت، ومقارنتها مع الأفضليات المعروفة للفاعلين. لقد تبنى هذا الإجراء وبحماس علماء السياسية وعلماء الاجتماع، خاصة فى الولايات المتحدة، فى أواخر الخمسينيات، والستينيات من القرن العشرين، وأنتجت هذه الطريقة عددا كبيرا من الدراسات حول قوة الجماعة. وكانت أشهر مثل هذه الدراسات التحليل الذى أجراه داهل نفسه، لتوزيع القوة فى مدينة نوهيفن، بولاية كونكتيكت، والتى وصفت فى من يحكم (١٩٦٣). لقد ركزت هذه الدراسات على الجماعات المحلية، عادة المدن، على أساس أنها توفر عددًا أكبر من الوحدات سهلة القيادة من أجل الدراسة التجريبية عن الحال بالنسبة للسياسة على مستوى الأمة، وأيضا على أساس افتراض أن النتائج بشأن توزيع القوة على المستوى القومى يمكن استنتاجها بشكل منطقى من معرفة توزيعها محليا.

وفى نيوهيفن اختار داهل ثلاثة مجالات سياسية "رئيسية" لدراستها: التجديد الحضرى، والتعليم العام، وتسمية المرشحين السياسيين. وفى كل مجال، كان يعترف بأن هناك تباينا واسعًا بين التأثير والنفوذ الممارس، من قبل أصحاب الحظوة السياسية وأصحاب السلطة الاقتصادية، ومن ناحية، ومن قبل المواطنين العاديين، من ناحية أخرى. لكنه مع ذلك ادعى أنه وجد دليلاً على أن مجموعات صفوة مختلفة تحدد السياسية فى مجالات مختلفة من القضايا، مما يجعله يرفض أى فكرة عن صفوة حاكمة أو صفوة دائمة. وكانت النتيجة التى توصل إليها أن "نيوهيفن مثال لنظام ديمقراطى". فى الواقع، من الشائع أن دراسات قوة الجماعة توصلت إلى نتيجة أن القوة موزعة بشكل واسع عبر المجتمع، وأن وجه القوة الذى يدركونه – ألا وهو القدرة على التأثير على القرارات – يشار إليه فى أغلب الأحيان على أنه رؤية "تعددية" للقوة، مما يفترض وجود عدة مراكز للقوة أو مراكز متعددة لها. غير أن هذه النتيجة مضللة: فالنتائج التعددية ليست مبنية على هذا الفهم للقوة، ولا على منهجيتها لتحديد القوة. إذ لا يوجد مبرر، مثلا، لماذا لا يمكن استنتاج نتائج خاصة بحكم النخبة، إذا اعتبر أن أفضليات مجموعة متماسكة واحدة تتغلب على أفضليات مجموعات أخرى على أساس منتظم. لكن هناك نقدا أكثر تعبيرًا وهو أن التمركز حصريا على القرارات، يجعل هذا التناول يعترف بوجه واحد من أوجه القوة، ويتجاهل الظروف التى تمنع اتخاذ القرارات، وهى منطقة عدم اتخاذ القرار.

وضع برنامج العمل

إن تعريف القوة فقط، بالقدرة على التأثير على مضمون القرارات، يثير عددا من الصعوبات. أولاً: هناك مشكلات واضحة بشأن كيفية اختبار الفرضيات الخاصة بتوزيع القوة بشكل موثوق به. على سبيل المثال: على أى أساس يمكن

تمييز القرارات "الرئيسية"، التي تجرى دراستها، عن القرارات "الروتينية"، التي يتم تجاهلها، وهل من المنطقى افتراض أن توزيع القوة على المستوى القومى سيعكس التوزيع الذى اكتشف على المستوى المحلى؟ فضلا عن ذلك، فإن هذه الرؤية للقوة تركز حصريا على السلوك، أى **ممارسة** القوة من قبل (أ) على (ب). وبذلك، فهى تتجاهل المدى الذى تكون فيه القوة امتلاكا، وتنعكس، ربما فى: الثروة، الموقع السياسى، الحالة الاجتماعية وما إلى ذلك. كما أنه قد توجد القوة لكنها لا تمارس. قد يكون لدى مجموعات، مثلا: القدرة على التأثير على اتخاذ القرار؛ لكنها تختار ألا تورط نفسها؛ لسبب بسيط، أنهم لا يتوقعون أن تؤثر القرارات المتخذة عليهم بشكل غير ملائم. وبهذه الطريقة، قد لا يظهر مجال الأعمال الخاص اهتماما كبيرا بقضايا مثل: الصحة، والإسكان، والتعليم ــ إلا، بالطبع، إذا هددت زيادة الإنفاق على الرعاية الاجتماعية بزيادة الضرائب. وبالطريقة نفسها، هناك ظروف يذعن فى ظلها الناس لمن هو أعلى مقاما ومنزلة بتوقع رغباته أو رغباتها دون حاجة إلى تعليمات صريحة، وهو ما يسمى "قانون ردود الأفعال المتوقعة". لكن هناك مشكلة أبعد وهى أن هذا التناول الأول يتجاهل وجها مختلفا تماما للقوة.

لقد وصف بى. باكراك P.Bachrach وإم. باراتز M.Baratz فى بحثهما المستشرف للمستقبل: **وجهى القوة** ([١٩٦٢]١٩٨١)، عدم اتخاذ القرار على أنه "الوجه الثانى للقوة". ورغم أن باكراك وباراتز وافقا أن القوة تنعكس فى آلية اتخاذ القرار، فإنهما أصرا أن "إذا خلق شخص أو مجموعة – بشكل واعى أو غير واعى – عوائق لعرض الصراعات السياسية على العامة أو دعم هذه العوائق، فإن هذا الشخص أو المجموعة يملك قوة". وكما عبر عن ذلك ببلاغة أى.إى.شاتشنايدر E.E.Schattschneider: "بعض القضايا تنظم من داخل السياسية بينما تنظم قضايا أخرى خارجها"؛ إن القوة ببساطة، هى القدرة على وضع الأجندة السياسية. قد يكون تحديد هوية هذا الشكل من القوة أصعب لكنه ليس مستحيلاً، فهو يتطلب فهم

القوى المحركة لعدم اتخاذ القرار. فى حين يشجع تناول القوة من منظـــور اتخـــاذ القرار على تركيز الانتباه على المشاركة النشطة للمجموعات فى العملية، فإن عدم اتخاذ القرار يسلط الضوء على أهمية التنظيم السياسى فى إعاقة مـــشاركة بعـــض المجموعات والتعبير عن آراء معينة. لقد لخص شاتـــشنايدر ذلـــك فـــى توكيـــده المشهور: "التنظيم هو تعبئة للانحياز والمحاباة". ومن وجهة نظر كل من بـــاكراك وباراتز يجب على أى فهم صحيح للقوة أن يأخذ فى حـــسبانه "القـــيم المـــسيطرة والأساطير السياسية، والطقوس والمؤسسات التى تميل إلى محاباة المصالح المخولة لمجموعة أو أكثر، مقارنة بالآخرين".

ويمكن رؤية آلية عدم اتخاذ القرار، وهى تعمل داخل النظم الليبرالية الديمقراطية فى عدد من الأوجه. على سبيل المثال: رغم أن الأحزاب السياسية تعتبر عادة كأداة نقل يتم من خلالها التعبير عن المصالح أو التصريح بالمطالب، فإنها يمكن وبالسهولة نفسها أن تعوق وجهات نظر وآراء معينة. ويمكن أن يحدث ذلك سواء عندما تتجاهل كل الأحزاب الرئيسية قضية ما أو خيارا سياسيا، أو عندما تتفق الأحزاب أساسا، ألا تتم إثارة القضية أبدا. وينطبق ذلك على مشكلات مثل: الديون فى العالم النامى، والانقسامات بين الشمال والجنوب، والأزمة البيئية، والتى اعتبرت وحدها قضية ذات أولوية من قبل الأحزاب السياسية الرئيسية. إن آلية عدم اتخاذ قرار ساعدت أيضا فى استمرار سباق التسلح أثناء الحرب الباردة. وأثناء أغلب هذه الفترة اتفقت الأحزاب السياسية الغربية على الحاجة إلى ردع عسكرى ضد اتحاد سوفيتى عدوانى محتمل، وبالتالى لم يدرس سوى خيار وحيد مثل نزع السلاح أحادى الجانب. وتجرى عمليات تحيز مماثلة أيضا داخل مجموعة المصالح السياسية، محبذة التصريح ببعض وجهات النظر والمصالح، فى الوقت نفسه الذى تقيد التعبير عن وجهات نظر أخرى. إن مجموعات المصالح، التى تمثل الأثرياء، والذين يتمتعون بحسن الاطلاع والقدرة على التعبير، تكون فى

وضع يتيح لها فرصة أفضل لصياغة الأجندة السياسية عن مجموعات مثل: العاطلين، والمتشردين، والفقراء، والشيوخ، والشباب.

إن تحليل السلطة من منظور عدم اتخاذ قرار غالبا ما ولد نتائج نخبوية أكثر منها تعددية. لقد أشار باكراك وباراتز، مثلا، إلى أن "تعبئة الانحياز والمحاباة" فى السياسية التقليدية، عادة ما تعمل من أجل مصالح من أسموهما: "المدافعين عن الوضع القائم"، أى مجموعات الصفوة أو الأثرياء. فى الواقع، لقد وصف المؤمنون بحكم النخبة أحيانا السياسية الليبرالية الديمقراطية، بأنها مجموعة من المرشحات التى تتخلص من الاقتراحات الراديكالية وتبعدها عن الأجندة السياسية. غير أنه من الخطأ، مجددا، الاعتقاد بأن تناولا خاصا لدراسة القوة يفرض سلفا نتائجها التجريبية. وحتى إذا كان يمكن اعتبار أن "تعبئة الانحياز" تعمل داخل نظام سياسى ما، فهناك أوقات يستطيع الضغط الشعبى أن يتغلب على "المصالح المخولة"، وهو يفعل ذلك فعليا، كما برهن على ذلك بنجاح الحملات من أجل حقوق الرعاية الاجتماعية وتحسين حماية البيئة وحماية المستهلك. لكن المزيد من المشكلات لا تزال قائمة. وحتى على الرغم من أنه يمكن اعتبار وضع الأجندة واتخاذ القرار وجهًا مهمًا من أوجه القوة، فإنه يجب أيضا الأخذ فى الحسبان حقيقة أن القوة تستطيع أن تستخدم ببراعة من خلال التلاعب فى ما يعتقده الناس.

السيطرة على التفكير

يشترك التناولان السابقان للسلطة – اتخاذ القرار وعدم اتخاذ القرار– فى الافتراض الأساسى، أن ما يريده الأفراد والمجموعات، هو ما يقولون أنهم يريدونه. وينطبق ذلك حتى وإن كانوا يفتقدون القدرة على تحقيق أهدافهم، أو، ربما على وضع أهدافهم على الأجندة السياسية. فى الحقيقة، تتفق وجهتا النظر أنه فقط

عندما تعلن المجموعات صراحة وبوضوح عن أفضلياتها، يكون من الممكن معرفة من لديه قوة ومن ليست لديه قوة. غير أن المشكلة مع مثل هذا الموقف، أنه يعامل الأفراد والمجموعات على أنهم فاعلون مستقلون وعقلانيون، قادرون على معرفة مصالحهم الخاصة والتعبير عنها بوضوح. في الواقع، لا يوجد كائن بشرى يمتلك تفكيرا مستقلا تماما. إن أفكار وآراء وأفضليات الجميع نشأت وصيغت بواسطة التجربة الاجتماعية، من خلال تأثير الأسرة، ومجموعات النظراء، والمدرسة، ومكان العمل، ووسائل الإعلام، والأحزاب السياسية، إلخ. لقد وصف فانس باكارد Vance Packard (١٩١٤-٩٦)، على سبيل المثال، هذه القدرة على التلاعب بالسلوك البشرى عن طريق خلق احتياجات، وذلك فى دراسته الممتازة لسلطة صناعة الإعلان: **المقنعون المتخفون** (١٩٦٠).

ويفترض ذلك "وجها" ثالثا للقوة، وهو وجه أكثر مكرا وغدرًا: قدرة (أ) على ممارسة سلطة على (ب)، ليس بجعل (ب) يفعل ما لم يكن ليفعله، لكن كما قال ستيفن لوكز: "بالتأثير، أو تشكيل أو تحديد ما يريده فعلا". فى كتاب **الإنسان ذو البعد الواحد** (١٩٦٤)، أخذ هربرت ماركوز (راجع ص٤٧٤)، منظر اليسار الجديد، هذا التحليل إلى أبعد من ذلك، وافترض أن المجتمعات الصناعية المتقدمة يمكن النظر إليها واعتبارها مجتمعات " شمولية". فعلى خلاف المجتمعات الشمولية المبكرة، مثل: ألمانيا النازية، وروسيا الستالينية، التى قمعت مواطنيها بالرعب والوحشية الصريحة، فإن المجتمعات الصناعية المتقدمة تسيطر على مواطنيها من خلال التلاعب بالاحتياجات المنتشر فى كل مكان، والذى أصبح ممكنا بفضل التكنولوجيا الحديثة. ولقد خلق ذلك ما أسماه ماركوز: "لا حرية: مريحة، وناعمة، وعاقلة، وديمقراطية". وفى مثل هذه الظروف قد لا يشهد غياب الصراع فى المجتمع، على الرضا العام والتوزيع الواسع للقوة. إن "مجتمعا بلا معارضة" قد يكون بالأحرى دليلاً على نجاح آلية ماكرة للسيطرة النفسية والتلقين. وذلك ما أسماه لوكز: "الرؤية الراديكالية" للقوة.

إن التمييز بين الحقيقة والكذب، يمثل موضوعا مركزيا فى الرؤية الراديكالية للقوة، وهو ينعكس فى الفرق بين المصالح الوهمية الذاتية أو "المحسوسة"، والمصالح الموضوعية أو "الحقيقية". إن الناس، ببساطة تامة، لا يعرفون دائما تفكيرهم الشخصى. إنه مفهوم وتصور للقوة، كان جذابا بشكل خاص للماركسيين ومنظرى ما بعد الحداثة. يعتقد الماركسيون أن الرأسمالية نظام للاستغلال الطبقى والظلم، تتركز القوة داخله فى أيدى "الطبقة الحاكمة"، البرجوازية. إن قوة البرجوازية هى قوة أيديولوجية مثلما هى اقتصادية وسياسية. ومن منظور ماركس، فإن الأفكار المسيطرة، والقيم والمعتقدات فى أى مجتمع هى أفكار طبقته الحاكمة. وبالتالى فإن طبقة البروليتاريا التى تتعرض للاستغلال، مضللة بثقل أفكار ونظريات البرجوازية، وينتهى بها الأمر لأن تعانى من ما يسميه أنجلز: (راجع ص١٥٢) "الوعى الزائف"، الذى يحول، فى الواقع، بينها وبين إدراكها لحقيقة استغلالها. وبهذه الطريقة، فإن المصالح الحقيقية الموضوعية للبروليتاريا، التى لا يخدمها سوى إلغاء الرأسمالية، تختلف عن مصالحها "الذاتية الوهمية" أو "المحسوسة". ويؤكد لينين (راجع ص ١٥٢) أن سلطة "الأيديولوجية البرجوازية" قوية لدرجة أن البروليتاريا، إذا تركت لأدوات هذه الأيديولوجية، لن تكون قادرة إلا على تحقيق "وعى نقابة" فقط، أى الرغبة فى تحسين ظروفها المادية، لكن داخل النظام الرأسمالى. وسيتم مناقشة مثل هذه النظريات بشكل مطول أكثر، فى العلاقة مع الهيمنة الأيديولوجية فى الجزء الأخير من هذا الفصل.

إن مفكرى ما بعد الحداثة (راجع ص٢٢) المتأثرين بشكل خاص بكتابات ميشيل فوكوه Michel Foucault، لفتوا الانتباه أيضا إلى الارتباط بين القوة ونظم التفكير من خلال فكرة "حديث القوة". إن حديث القوة هنا هو نظام من العلاقات الاجتماعية والممارسات التى تخصص المعنى، وبالتالى الهويات بالنسبة لمن يعيشون أو يعملون داخل هذا النظام. وبهذا المعنى، يمكن اعتبار أى شىء حديث،

ابتداء من الطب النفسى المؤسسى ومصلحة السجون، كما فى حالة فوكوه، إلى فروع المعرفة الأكاديمية والأيديولوجيات السياسية. إن الحديث هو شكل من أشكال القوة، من حيث أنه يضع الخصومات والعداءات ويهيكل العلاقات بين الناس، الذين يعرفون على أنهم فاعل أو مفعول به، "داخليون" أو "خارجيون". وعندئذ يتم إضفاء الصفة الذاتية على هذه الهويات ودمجها فى النفس، مما يعنى أن من هم عرضة للسيطرة، كما فى الرؤية الماركسية، لا يدركون حقيقة أو مدى هذه السيطرة. ففى حين يربط الماركسيون القوة كشكل من أشكال التحكم فى التفكير بمحاولة الحفاظ على عدم المساواة الطبقية، فإن منظرى ما بعد الحداثة اقتربوا من رؤية القوة على أنها كلية الوجود، حيث اعتبرت كل نظم المعرفة كمظاهر للقوة.

غير أن هذه الرؤية "الراديكالية" للقوة لها أيضا منتقدوها. فمن المستحيل البرهنة على أن إدراك الناس وأفضلياتهم ليست سوى وهم، وأن الاحتياجات "المحسوسة" ليست احتياجاتهم "الحقيقية" بدون معيار للحقيقة تقارن به للحكم عليها. وإذا كانت الأفضليات التى قررها الناس لا يعتمد عليها، كيف يمكن إذن إثبات ما هى مصالحهم "الحقيقية"؟ على سبيل المثال: إذا كان العداء الطبقى قد حجب تحت تأثير الأيديولوجية البرجوازية، كيف يمكن اختبار المفهوم الماركسى "للطبقة الحاكمة"؟ إن الماركسية اعتمدت عادة بالنسبة لهذه الغايات، على أوراق اعتمادها كشكل من "الاشتراكية العلمية"، إلا أن الادعاء بالوضع العلمى قد تخلى عنه العديد من الماركسيين المحدثين، كما فعل بالطبع منظرو ما بعد الماركسية. إن إحدى مشكلات رؤية ما بعد الحداثة اعتبارها أن المعرفة محددة اجتماعيا، وأنها عادة أو دائما، مشوبة بالقوة، بحيث تكون كل ادعاءات الحقيقة هى فى أفضل الحالات نسبية. إن هذا الافتراض لا يشكك فقط فى وضع النظريات العلمية، لكنه يشكك أيضا فى وضع نظريات ما بعد الحداثة التى تهاجم العلم.

ميشيل فوكوه Michel Foucault (١٩٢٦-١٩٨٤)

فيلسوف فرنسي ومفكر راديكالي. قضى فوكوه، وهو ابن جراح ثرى، فترة شباب مضطربة، حيث حاول الانتحار عدة مرات وصارع من أجل وضع نهاية لمثليته. وقد تأثرت أعماله التى تمتد فيما وراء الفلسفة وتتضمن مجالات علم النفس وعلم النفس المرضى، بالتراث الماركسى والفرويدى والبنائى، لكنها لم تنتم بوضوح إلى أى منها.

لقد بدأ فوكوه بناء "تاريخ الحاضر" من خلال ما أسماه " آثار حضارية"، وهى تحليلات واسعة النطاق تختلط فيها الفلسفة مع تاريخ الأفكار. وكان هدفه كشف النقاب عن المعرفة الضمنية، التى تدعم ممارسات اجتماعية خاصة ومؤسسات معينة. وفى أول عمل كبير له: **الجنون والحضارة** (١٩٦١)، درس مولد مأوى مرضى الأمراض العقلية، من خلال التغيرات فى المواقف الاجتماعية تجاه الجنون، التى أدت إلى اعتباره متعارضا مع المجتمع "الطبيعى". وقام بتحليلات مماثلة لأصل نشوء العيادة والسجن فى: **مولد العيادة** (١٩٦٣)، و**الانضباط والعقوبات** (١٩٧٥). وأكثر أعمال فوكوه تأثيرا هو: **نظام الأشياء** (١٩٦٦)، الذى وصف بأنه " علم آثار العلوم الإنسانية". لقد تقدم بفكرة أن مجموعة من "المعارف المنظمة"، ميزت تفكير وممارسات فترات تاريخية متتالية، بإقامة إطار واسع من الافتراضات. وفى كتابات فوكوه الأخيرة حل مفهوم "التكوينات المنطقية الاستطرادية" الأكثر مرونة محل " مجموعة المعارف المنظمة الخاصة بمجموعة اجتماعية، وبفترة زمنية". وفى كتابه: **تاريخ الجنسانية**(*) (١٩٧٦) استكشف تكون الشخص صاحب الرغبة الجنسية أو

* كون الفرد ذى جنس معين، ذكرا أو أنثى. (المترجم)

الشهوة منذ العصور اليونانية القديمة إلى العصر الحديث، ودرس المواقف المتغيرة تجاه الجنسانية الذكرية.

لقد حل لوكز هذه المشكلة، بأن افترض أن مصالح الناس الحقيقية هى "ما قد يريدون ويفضلون، إذا كانوا قادرين على الاختيار". بمعنى آخر، إن الأفراد العقلانيين والمستقلين هم وحدهم القادرون على تحديد مصالحهم "الحقيقية". غير أن المشكلة مع مثل هذا الافتراض تستوجب طرح السؤال التالى: كيف يمكننا أن نقرر متى يكون الأفراد قادرين على إصدار أحكام عقلانية ومستقلة؟

السلطة

رغم أن السياسية تهتم عادة بممارسة القوة، فإنها فى كثير من الأحيان تهتم بقوة بظاهرة تسمى: "السلطة"، وبشكل خاص "السلطة السياسية". إن السلطة، بمعناها الواسع، هى شكل من أشكال القوة؛ فهى الوسائل التى من خلالها يستطيع شخص ما أن يؤثر على سلوك شخص آخر. إلا أن القوة تتميز عن السلطة، عادة، بسبب الوسائل المتباينة التى من خلالها يتحقق الإذعان أو الطاعة. فبينما يمكن تعريف القوة على أنها **القدرة** على التأثير على سلوك الآخر، فإن السلطة يمكن فهمها على أنها **الحق** فى القيام بذلك. إن القوة تحقق الإذعان من خلال القدرة على الإقناع، أو الضغط، أو التهديدات، أو الإكراه أو العنف. أما السلطة، من ناحية أخرى، فهى تعتمد على "حق فى الحكم" مدرك ومفهوم، ويحدث الإذعان من خلال التزام أخلاقى ومعنوى من قبل المحكوم بأن يطيع. ورغم أن الفلاسفة السياسيين اختلفوا حول الأسس التى ترتكز عليها السلطة، فإنهم مع ذلك اتفقوا على أنها دائما ذات طابع أخلاقى ومعنوى. ويقتضى ذلك، أن الأهم بالنسبة للسلطة أنها **يجب** أن تطاع، أكثر من **كونها** تطاع. بهذا المعنى، تستطيع أسرة ستيوارت المالكة فى إنجلترا، أن تطالب

بحقها فى الحكم بعد طردها فى عام ١٦٨٨، حتى وإن كانت أغلبية السكان لا يعترفون بهذا الحق. وبالمثل، يمكن القول بأن المدرس له الحق فى أن يطالب الطلبة بالفرض المنزلى، حتى إن كانوا يعصون ذلك بشكل دائم.

لكن علماء الاجتماع المعاصرين استخدموا مفهوما مختلفا تماما للسلطة، وهو مستمد بشكل كبير من كتابات عالم الاجتماع الألمانى ماكس فيبر Max Webber (١٨٦٤-١٩٢٠). لقد كان فيبر مهتما بشرح لماذا، وفى ظل أية ظروف، يكون الناس مستعدين للقبول بممارسة القوة، على أنها شرعية وعادلة. بمعنى آخر، عرف السلطة على أنها أمر يتعلق فقط باعتقاد الناس بشرعيتها، بغض النظر عن مصدر هذا الاعتقاد، وهل كان مبررا أخلاقيا أم لا. إن تناول فيبر يعامل السلطة على أنها شكل من أشكال القوة؛ السلطة هى "قوة شرعية"، قوة متخفية فى الشرعية. وطبقا لهذه الرؤية، فإن الحكومة التى تطاع، يمكن القول بأنها تمارس سلطة حتى وإن كانت هذه الطاعة قد حدثت بواسطة دعاية وتلقين منهجى.

إن العلاقة بين السلطة و"الحق فى الحكم" المعترف به، يفسر لماذا مفهوم السلطة مركزى بالنسبة لممارسة الحكم. ففى ظل غياب الإذعان الطوعى، لن تستطيع الحكومات الحفاظ على النظام إلا باستخدام الخوف والإكراه والتهديد والعنف. ومع ذلك، فإن مفهوم السلطة معقد وخلافى فى آن. على سبيل المثال، رغم أن السلطة والقوة يمكن التمييز بينهما تحليليا، فإنه فى الممارسة، يميل الاثنان لأن يتداخلا ويختلطا مع بعضهما. وبالإضافة إلى ذلك، فبما أن السلطة تطاع لأسباب متنوعة وفى ظروف متباينة، من المهم التمييز بين الأشكال المختلفة التى يمكن أن تتخذها. أخيرا، فإن السلطة، لا تحظى، بأية حال، بموافقة عامة. فبينما ينظر الكثيرون إلى السلطة على أنها ضمانة أساسية للنظام والاستقرار، ويأسفون

لما يعتبرونه "أفولا للسلطة" فى المجتمع الحديث، يحذر آخرون من أن السلطة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالفاشية ويمكن أن تصبح بسهولة عدوة للحرية والديمقراطية.

القوة والسلطة

إن القوة والسلطة مفاهيم حصرية بشكل متبادل، لكنها مفاهيم يصعب عمليا فى كثير من الأحيان حل الارتباط بينهما. ويمكن فهم السلطة بالشكل الأفضل على أنها وسائل لكسب الإذعان، تتفادى كل من الإقناع والحجة المنطقية، من ناحية، كما تتفادى أى شكل من أشكال الضغط أو الإكراه من ناحية أخرى. إن الإقناع هو وسيلة فعالة ومستخدمة بشكل واسع للتأثير على سلوك الآخر، لكنه، إذا تحدثنا بدقة، لا يتضمن ممارسة سلطة. إن أغلب السياسية الانتخابية تعادل تمرينا على الإقناع: فحملات الأحزاب السياسية، ودعايتها، وتنظيمها للقاءات والاجتماعات الحاشدة، كل ذلك من أجل التأثير فى الناخبين فى يوم الاقتراع. ويتضمن الإقناع بطريقة ثابتة شكلا أو اثنين من أشكال التأثير: قد يتخذ شكل الحجة المنطقية ومحاولة إظهار أن مجموعة معينة من السياسات "تكون معقولة". أو يتخذ شكل احتكام إلى المصلحة الشخصية، ومحاولة إثبات أن الناخبين سيكونون فى حال "أفضل" فى ظل حزب ما أكثر من حزب آخر. فى الحالتين، يتوقف قرار الناخب بشأن كيفية الاقتراع، على القضايا التى طرحتها الأحزاب المتنافسة، والحجج التى قدمتها والطريقة التى استطاعت إنجاز ذلك بنجاح. وببساطة، إن الأحزاب فى فترة الانتخابات لا تمارس سلطة، بما أن الناخبين يحتاجون إلى الإقناع. لأن السلطة تعتمد على الاعتراف بــ "واجب الطاعة"، بحيث تنعكس ممارسة السلطة فى الطاعة الآلية، والتى لا تنطوى على تردد أو مناقشة. وفى هذه الحالة، يمكن فقط القول أن الأحزاب السياسية تمارس سلطة على أنصارها الأكثر طاعة وإخلاصًا، أى أولئك الذين لا يحتاجون إلى إقناع.

وبالمثل، فإن السلطة بالمعنى الخاص بفيبر، يمكن تمييزها عن مظاهر القوة المختلفة. فإذا كانت السلطة تتضمن الحق فى التأثير على الآخرين، بينما القوة تشير إلى القدرة على فعل ذلك، فإن ممارسة القوة تعتمد على نوع من الموارد. بمعنى آخر، تتضمن القوة القدرة على مكافأة الآخر أو عقابه. وينطبق ذلك على ما إذا كانت القوة تتخذ شكل الضغط، أو التهديد، أو الإكراه أو العنف. على خلاف الحجة المنطقية أو الإقناع، فإن الضغط يعكس استخدام المكافأة والعقاب، لكن أحدهما يتوقف فجأة فى حالة الإكراه الصريح. ويمكن رؤية ذلك، مثلا، فى أنشطة ما يسمى بمجموعات الضغط. ورغم أن مجموعات الضغط قد تسعى إلى التأثير على العملية السياسية من خلال الإقناع والحجة، فإنها أيضا تمارس قوة، مثلا: بتقديم مساهمات مالية للأحزاب السياسية أو المرشحين، وتهدد بالقيام بحركات اعتصام، ومسيرات ومظاهرات، إلخ. إن التهديد، والإكراه والعنف تتناقض بشكل صارخ مع السلطة، بما أن الإكراه يعتمد على التهديد باستخدام القوة أو استخدامها فعلا، فإنه يعتبر نقيض السلطة. عندما تمارس الحكومة السلطة، فإن مواطنيها يطيعون القانون بسلام وطواعية؛ وعندما لا تمنح الطاعة طواعية، فإن الحكومة تكون مجبرة على فرضها بالقوة.

لكن، رغم أن مفاهيم السلطة والقوة يمكن التمييز بينهما تحليليا، فإن ممارسة السلطة وممارسة القوة غالبًا ما تتداخلان. إن السلطة لا تمارس إلا فى غياب القوة؛ والقوة عادة تتضمن على الأقل شكلا محدودا من السلطة. على سبيل المثال: تتطلب القيادة السياسية دائما تقريبا، خليطا من السلطة والقوة. يستطيع، مثلا: رئيس وزراء أو رئيس دولة ما أن يتمتع بدعم زملائه فى الوزارة بعيدًا عن حس الولاء الحزبى، بسبب احترام المنصب الذى يشغله، أو اعترافا بالإنجازات الشخصية للقائد أو صفاته. فى مثل هذه الحالات، يكون رئيس الوزراء أو رئيس الدولة المعنى يمارس سلطة أكثر منه يمارس قوة؛ غير أن القيادة السياسية لا

ترتكز أبدا على السلطة وحدها. إن الدعم الذى يلقاه رئيس الوزراء أو رئيس الدولة يعكس أيضا القوة التى يهيمن عليها، حيث تظهر، مثلا، فى قدرتهما على مكافأة الزملاء بترقيتهم أو عقاب آخرين بصرفهم من الخدمة. وبالمثل، فإن سلطة القانون، كما نوقشت فى الفصل السادس، ترتكز، جزئيا، على القوة لتنفيذه. إن الالتزام بالعيش فى سلام وفى ظل القانون ربما قد لا يكون له معنى، إذا لم يكن القانون مدعوما بآلية إجبار: قوة الشرطة، ونظام قضاء، مصلحة سجون، إلخ.

من الواضح أن نادرًا جدا ما يمكن أن تمارس السلطة في غياب القوة. يقدم النظام الملكى البريطانى أحيانا على أنه مثال للسلطة بدون قوة. إن سلطاته الباقية هى إما، مثل القدرة على ممارسة حق رفض أى تشريع، وهو حق لم يستخدم قط، أو ممارسة سلطاته بواسطة آخرين، كما فى حالة تعيين الوزراء وتوقيع المعاهدات. ومع ذلك، ربما يكون أفضل تصور للنظام الملكى البريطانى، ليس أنه مثال للسلطة بدون قوة، لكن بالأحرى كمؤسسة لم تعد تمتلك أية سلطة لها معنى. إن الامتياز الملكى، أى حق النظام الملكى فى أن يحكم، انتقل بشكل كبير إلى الوزراء الذين يحاسبهم البرلمان. وفى غياب كل من القوة والسلطة ذات المعنى، أصبح الحكم الملكى مجرد رئاسة صورية، أكثر قليلا من رمز للسلطة الدستورية. ولا يوجد أسهل من تحديد أمثلة على القوة التى تمارس بدون سلطة. تفترض القوة بدون سلطة، الحفاظ على حكم سياسى بالكامل، من خلال نظام تهديد باستخدام القوة، والإكراه، والعنف. حتى فى حالة النظم الشمولية الديكتاتورية مثل: نظام هتلر أو بول بوت أو صدام حسين، فإن قدرا من السلطة قد تم ممارسته، على الأقل بالنسبة للمواطنين الذين التزموا عقائديا بالنظام أو الذين وقعوا أسرى سحر الزعيم صاحب الكاريزما. إن أوضح حالة للقوة بدون سلطة، هى حالة الانقلاب العسكرى؛ رغم أنه حتى فى هذه الحالة تعتمد الممارسة الناجحة للقوة على هيكل سلطة مستمر داخل المؤسسة العسكرية نفسها.

إن الصعوبة النهائية فى توضيح معنى السلطة، تظهر فى الاستخدامات المتضاربة للكلمة. على سبيل المثال، يمكن أن يوصف الناس بأنهم " فى السلطة" أو أنهم "سلطة". إن وصف شخص ما بأنه فى السلطة، يعنى الإشارة إلى منصبه أو منصبها داخل تسلسل وظيفى مؤسسى. إن المدرس، ورجل الشرطة، والموظف العام، والقاضى، والوزير يمارسون سلطة بهذا المعنى تحديدا. إنهم شاغلو مناصب تعتمد السلطة الخاصة بهم على "القوة" الرسمية لمنصبهم وموقعهم. وعلى النقيض، فإن وصف شخص ما بأنه هو سلطة، يعنى الاعتراف له بأنه يتملك معرفة عليا أو خبرة، وأن لديه آراؤه، ويعامل باحترام خاص نتيجة لذلك. وبهذا المعنى يمكن اعتبار أشخاص متنوعين مثل: العلماء، والأطباء، والمدرسين، والمحامين والأكاديميين كـــ "أصحاب سلطة"، ويمكن النظر إلى آرائهم على أنها "جديرة بالثقة والقبول"، وذلك ما يوصف عادة بأنه "خبير ثقة".

وقد أكد بعض المفسرين أن هذا التمييز يلقى الضوء على نوعين متعارضين من السلطة. أن يكون المرء فى السلطة، فإن ذلك يقتضى الحق فى استحقاق الطاعة، بمعنى أن رجل الشرطة الذى ينظم المرور، يستطيع مطالبة السائقين بطاعة تعليماته أو تعليماتها. وفى الجانب المقابل، أن يكون الشخص سلطة، يقتضى بلا شك أن تحترم وجهات نظر هذا الشخص وأن يعامل بتقدير خاص، لكن لا يفترض ذلك بأية طريقة من الطرق، أنه سيطاع بشكل آلى. وبهذه الطريقة، فإن وصف مؤرخ شهير، لجذور الحرب العالمية الثانية ستثير رد فعل مختلف من زملائه الأكاديميين، عن رد فعل تدريسه للطلبة لمساعدتهم فى أبحاثهم عن تلك الفترة. فى الحالة الأولى يحترم المؤرخ على أنه سلطة، وفى الحالة الثانية فإنه يطاع بمقتضى أنه فى السلطة. وبالطريقة نفسها، ينظر إلى الشخص المبجل كسلطة، وعلى أنه بمعنى ما "أعلى" من الآخرين، فى حين من هم فقط فى السلطة ليسوا أعلى فى حد ذاتهم عن من يقودوهم، إن منصبهم فقط هو الذى يضعهم فى وضع مميز.

أنـــواع السلطة

بدون شك، إن المحاولة الأكثر تأثيرًا لتصنيف أنواع السلطة قام بها ماكس فيبر. لقد كان مهتما بتصنيف "نظم السيطرة" الخاصة، وإلقاء الضوء فى كل حالة على الأسس التى أقيمت عليها الطاعة. وقام لذلك ببناء ثلاثة "نماذج مثالية"، قال إنها نماذج مفاهيمية (أى لها علاقة بالمفاهيم)، لكنه، كان يأمل، أن تساعد هذه النماذج على فهم الطبيعة شديدة التعقيد للحكم السياسى. وهذه النماذج المثالية هى: السلطة التقليدية، والسلطة الكاريزمية، والسلطة القانونية ـــ العقلانية. وكل نموذج يدعى لنفسه حق ممارسة السلطة بشكل شرعى، على أسس مختلفة. إن فيبر وهو يحدد هوية الأشكال المختلفة التى يمكن أن تتخذها السلطة السياسية، فإنه يسعى لفهم تحول المجتمع ذاته، وذلك بمقابلة نظام السيطرة الموجود فى المجتمعات "التقليدية" البسيطة نسبيا مع نظم السيطرة الموجودة فى المجتمعات الحديثة الصناعية ذات البيروقراطية العالية.

لقد افترض فيبر أن السلطة فى المجتمعات التقليدية، ترتكز على الاحترام للأعراف والعادات الراسخة من وقت طويل. فى الواقع، تعتبر السلطة التقليدية أنها شرعية لأنها "كانت دائما موجودة"، وقد قبلتها الأجيال السابقة. إن هذا الشكل من السلطة، إذن، مكرس من التاريخ ويعتمد على "عرف ممعن فى القدم". وعمليا، يميل إلى العمل من خلال نظام التسلسل الهرمى، الذى يخصص لكل شخص داخل المجتمع وضعا معينا، إلا أن "وضع" الشخص، ليس محددا بدقة، بخلاف المناصب الحديثة والوظائف، مما يمنح من فى السلطة مجال "فضل مجانى"، كما يشير إلى ذلك فيبر. ومع ذلك، فإن مثل هذه السلطة مقيدة بمجموعة من القواعد المحددة، عادات وأعراف ثابتة ولا نزاع عليها، فهى لا تحتاج إلى تبرير لأنها تعكس

الطريقة التى كانت عليها الأمور دائما. ونجد أوضح أمثلة السلطة التقليدية بين القبائل والمجموعات الصغيرة، فى شكل "النظام الأبوى" – سيطرة الأب داخل العائلة أو "السيد" على خدمه– و"حكم الشيوخ أو المسنين"– حكم المسنين الذى ينعكس عادة فى سلطة "شيوخ" القرية. ومن ثم فإن السلطة التقليدية مرتبطة ارتباطا وثيقا بنظم وراثية للسلطة والامتيازات. لم يتبق سوى أمثلة قليلة للسلطة التقليدية فى المجتمعات الصناعية الحديثة، لأن تأثير التقاليد تضاءل بفعل الزيادة الهائلة فى سرعة التغير الاجتماعى، وفى الوقت نفسه، بسبب صعوبة انسجام المبادئ الحديثة مثل: الحكم الديمقراطى والفرص المتساوية مع فكرة وضع الوراثة. ومع ذلك، يمكن العثور على بقايا السلطة التقليدية فى بقاء مؤسسة الحكم الملكى، حتى فى المجتمعات الصناعية المتقدمة مثل: بريطانيا، وبلجيكا، وهولندا، وإسبانيا.

إن الشكل الثانى للسيطرة المشروعة، الذى يقدمه فيبر هو: السلطة الكاريزمية. يرتكز هذا الشكل من السلطة بالكامل على قوة شخصية الفرد، على "الكاريزما" الخاصة به أو بها، إن الكلمة نفسها مشتقة من كلمة المسيحية باللاتينية، وتشير إلى قوة ممنوحة بشكل ربانى: "نعمة إلهية" تنعكس فى القوة التى يمارسها المسيح على أنصاره. ولا تدين السلطة الكاريزمية بشىء لوضع الشخص، أو مكانته الاجتماعية، أو منصبه، لكنها تدين بكل شىء لصفاته أو صفاتها الشخصية، وبشكل خاص، للقدرة على إحداث تأثير إيجابى مباشر وشخصى على الآخرين. وهذا الشكل من السلطة قد عمل دائما فى الحياة السياسية، لأن كل أشكال الزعامة تتطلب القدرة على التواصل والأهلية لإلهام الولاء. فى بعض الحالات، تكون الزعامة السياسية مبنية بالكامل تقريبا على أسس السلطة الكاريزمية، كما فى حالة الزعماء الفاشيين مثل: موسولينى وهتلر، حيث كان كل منهما يسعى عن عمد، بوصفه لنفسه بأنه "الزعيم"، إلى تحقيق سلطة غير محدودة بأن يحرر نفسه من أى

مفهوم زعامة محدد دستوريا. لكن سيكون من الخطأ الاعتقاد أن السلطة الكاريزمية هى موهبة فقط أو نزعة طبيعية. يحاول القادة السياسيون فى كثير من الأحيان، "صنع" الكاريزما، سواء بصقل صورتهم الإعلامية، وشحذ مهاراتهم الخطابية، أو بصناعة "عبادة شخص" محكمة، من خلال السيطرة على آلة دعاية، كما فى حالات مثل: موسولينى، وستالين، وهتلر، وماو تسى تونج.

سواء كانت طبيعية أو مصنعة، غالبا ما ينظر إلى السلطة الكاريزمية بارتياب. ويعكس ذلك الاعتقاد بأنها مرتبطة بشكل ثابت بالفاشية، والمطالبة بطاعة تامة، وفرض السلطة بغض النظر عن الموافقة. وبما أنها تعتمد على الشخصية وليس على المكانة أو المنصب، فإن السلطة الكاريزمية ليست مقيدة بأية قواعد أو إجراءات، ومن ثم يمكن أن تخلق شبح "السلطة الديكتاتورية". بالإضافة إلى أن السلطة الكاريزمية لا تطلب من أنصارها الطاعة الطوعية فقط، لكن علاقة التابع للمتبوع أيضا، بل والتفانى. فى نهاية الأمر، يطاع الزعيم الكاريزمى لأن الخضوع، يحمل معه احتمال أن حياة المرء يمكن أن تتحول. وبالتالى السلطة الكاريزمية لديها صبغة تبشير بالخلاص قوية، حيث كان الزعماء أمثال: نابليون وهتلر وستالين يقدمون أنفسهم على أنهم "المخلص"، الذى جاء لينقذ، أو يحرر، ويحول بلاده. إن هذا الشكل من السلطة قد يكون أقل خطورة فى الأنظمة الديمقراطية الليبرالية، حيث حدود الزعامة محددة دستوريا، لكنها مع ذلك تظل ذات مغزى. من الأهمية بمكان أن نذكر أيضا أن صفات الكاريزما لم تكن جلية فقط فى زعامة مارجريت تاتشر أو شارل ديجول، وهى زعامة جازمة وأحياناً، مثيرة للاحتكاك، لكنها أيضا واضحة فى الزعامة الأكثر تواضعا، وإن كانت ليست أقل فعالية، لفرانكلين روزفلت فى "الأحاديث المنزلية" الخاصة به، والمهارات التليفزيونية المكتسبة بالممارسة لكل القادة المحدثين تقريبا.

الشكل الثالث للسيطرة التى حددها فيبر هى ما أسماه السلطة القانونية – العقلانية. يرى فيبر أنها كانت نوع السلطة الأهم منذ أن حلت بالكامل تقريبا محل السلطة التقليدية، وأصبحت أسلوب التنظيم الغالب، داخل المجتمعات الصناعية الحديثة. لقد افترض فيبر، بشكل خاص، أن السلطة القانونية – العقلانية، هى من مميزات التنظيمات البيروقراطية، كبيرة الحجم، التى أصبحت تسيطر على المجتمع الحديث. تعمل السلطة القانونية – العقلانية، من خلال وجود مجموعة من القواعد المحددة بوضوح؛ فى الواقع، ترتبط السلطة القانونية – العقلانية بالكامل بالمنصب و"سلطاته" الرسمية، وليس بمن يشغل المنصب. إن السلطة القانونية– العقلانية، فى حد ذاتها، تتميز بوضوح عن أى شكل من أشكال السلطة الكاريزمية؛ لكنها أيضا مختلفة جدًا عن السلطة التقليدية، فهى تعتمد على دور بيروقراطى محدد بوضوح أكثر من اعتمادها على مفهوم الأوسع للوضع.

وتنشأ السلطة القانونية – العقلانية من احترام " حكم القانون"، حيث تكون السلطة دائما محددة بشكل قانونى واضح، مما يضمن أن أولئك الذين يمارسون السلطة يقومون بذلك داخل إطار القانون. يمكن القول إن الحكومة الحديثة مثلا تعمل بشكل كبير جدا على أساس السلطة القانونية – العقلانية. إن السلطة التى يستطيع رئيس دولة، أو رئيس وزراء، أو أى موظف حكومى أن يمارسها محددة فى كل الظروف تقريبا بقواعد رسمية، دستورية، تقيد أو تحد ما يستطيع شاغل المنصب أن يقوم به. ومن وجهة نظر فيبر، إن هذا الشكل من السلطة هو بالطبع مفضل سواء على السلطة التقليدية أو الكاريزمية. أولا: إن السلطة البيروقراطية، بتحديدها الواضح لمجال السلطة، رابطة إياه بالمنصب وليس بالشخص، تجعل إمكانية استغلال هذه السلطة، وأن ينتج عنها ظلم أمرا أقل احتمالاً. بالإضافة إلى ذلك، فإن النظام البيروقراطى تشكل، كما يعتقد فيبر، نتيجة الحاجة إلى فعالية وتقسيم عقلانى

للعمل. ومن وجهة نظره، إن النظام البيروقراطى الذى يسيطر على المجتمع الحديث، هو نظام فعال بشكل أكثر امتيازًا. ومع ذلك، فإنه يعترف بالجانب المظلم لمسيرة السلطة البيروقراطية المندفعة إلى الأمام. ويخشى فيبر من أن يكون ثمن الفعالية الأكبر هو بيئة اجتماعية غير إنسانية، تتميز بمزيد من انعدام الهوية الشخصية، ويحولها الانتشار القاسى لأشكال التنظيم البيروقراطى إلى بيئة نمطية.

ومن الوسائل البديلة لتحديد هوية أنواع السلطة، هى التمييز بين السلطة **الشرعية** (سلطة بالقانون) والسلطة **القائمة فعلا** (سلطة بالممارسة). إن السلطة **الشرعية** تعمل طبقا لمجموعة من الإجراءات والقواعد التى تحدد من يملك السلطة، ويملكها بالنسبة لأية قضايا. إن أى شخص، مثلا، يوصف بأنه "فى السلطة" يمكن أن يقال أنه يملك سلطة **شرعية:** ويمكن إرجاع " سلطاته "الى منصب معين. وبهذا المعنى، تكون كل من السلطة التقليدية والقانونية– العقلانية، كما حددها فيبر، أشكالاً من السلطة **الشرعية**. ومع ذلك، فهناك حالات حيث تمارس السلطة بشكل لا ريب فيه، لكن لا يمكن إرجاعها إلى مجموعة من القواعد الإجرائية، هذا النوع من السلطة يمكن تسميته السلطة **القائمة فعلا**. أن يكون المرء "سلطة"، مثلا، قد يعتمد على خبرة فى مجال محدد، لكن لا يمكن أن يقال أن ذلك يعتمد على مجموعة من القواعد المجازة. وقد ينطبق ذلك أيضا، مثلا، فى حالة عابر الطريق الذى يتولى المسؤولية بشكل تلقائى فى موقع حادث طريق، موجها المرور ومصدرا تعليمات، لكن بدون أن يكون لديه أى تفويض رسمى بأن يفعل ذلك. هذا الشخص يكون ممارسًا لسلطة **الأمر الواقع** بدون أن يكون لديه أى حق قانونى أو سلطة **شرعية**. إن كل أشكال السلطة الكاريزمية من هذا النوع. إنها تعادل سلطة **الأمر الواقع** فى أنها معتمدة بشكل كامل على الشخصية الفردية ولا تشير بأى معنى من المعانى إلى مجموعة من القواعد الخارجية.

إن مفهوم السلطة ليس معقدًا بشكل كبير فقط، لكنه أيضا محل خلاف عميق. إن الأسئلة حول الحاجة إلى السلطة، وما إذا كان يجب النظر إليها على أنها نعمة تامة، تقع فى قلب النظرية السياسية، وتتطابق بشكل وثيق مع الجدل حول الحاجة إلى حكومة، الذى تم مناقشته فى الفصل الثالث. غير أنه منذ أواخر القرن العشرين، أصبحت قضية السلطة مثيرة للنزاع بشكل خاص. فمن ناحية، إن الانتشار المتعاظم للحقوق الفردية والحريات فى المجتمع الحديث، وتقدم الأخلاق الاجتماعية المتسامحة والمتساهلة، شجعت البعض على رؤية السلطة من منظور سلبى بشكل كبير، واعتبارها إما قد تجاوزها الزمن، أو غير ضرورية أو قمعية بشكل ضمنى. ومن ناحية أخرى، هذه العملية قد حفزت ردة فعل وشجعت المدافعين عن السلطة على تأكيد أهميتها مجددًا. ومن وجهة نظرهم، إن تآكل السلطة فى المنزل، ومكان العمل، والمدارس، والكليات والجامعات، يجلب معه خطر الفوضى، وعدم الاستقرار والانهيار الاجتماعى.

تقدم نظريات العقد الاجتماعى للقرنين السابع عشر والثامن عشر، تبريرا تقليديا للسلطة. تبدأ هذه النظريات ببناء صورة مجتمع بدون نظام سلطة مستقر، أى ما يسمى: "دولة الطبيعة"، وتشدد على أن النتيجة ستكون وحشية وظلم، حيث يصارع الأفراد بعضهم البعض لتحقيق أهدافهم المختلفة. غير أن ذلك يقتضى موقفا متأرجحا تجاه السلطة، وهو تأرجح ورثه العديد من المنظرين الليبراليين. فهو يفترض، أولا: أن الحاجة إلى السلطة سيقرها كل الأفراد العقلاء، الذين يحترمون السلطة لأنها تقيم النظام والاستقرار، وفى الوقت نفسه تدافع عن الحرية الفردية من انتهاكات المواطنين من أمثالهم. بهذا المعنى، يشدد الليبراليون دائما

على أن السلطة تنشأ "من أسفل": إنها ترتكز على موافقة المحكومين، غير أنها فى الوقت نفسه تقيد الحرية بالضرورة، ولها القدرة على أن تصبح استبدادا ضد الفرد. ونتيجة لذلك، يصر الليبراليون على ضرورة تقييد السلطة، مفضلين أشكال السلطة القانونية – العقلانية، التى تعمل داخل حدود قانونية ودستورية محددة بوضوح.

لقد تبنى المفكرون المحافظون عادة موقفا من السلطة مختلفا. من وجهة نظرهم، إن السلطة نادرا ما تعتمد على الموافقة، لكنها تنشأ من ما أسماه روجر سكروتون Roger Scruton (٢٠٠١): "الضرورة الطبيعية". ومن ثم تعتبر السلطة سمة أساسية لكل المؤسسات الاجتماعية، وهى تعكس احتياجا أساسيا للقيادة والتوجيه والدعم. ويشير المحافظون، مثلا، إلى أن سلطة الوالدين داخل الأسرة لا تعتمد بأى شكل على موافقة الأبناء. وفى الجانب المقابل تنشأ السلطة الأبوية من رغبة الأهل فى تنشئة ورعاية أبنائهم والاهتمام بهم وحبهم. بهذا المعنى، فإن السلطة تمارس "من أعلى" لمصلحة من هم أسفل. ومن المنظور المحافظ، تعزز السلطة التماسك الاجتماعى وتعمل على تقوية نسيج المجتمع، إنها أساس أى جماعة حقيقية. ولذلك انتقد المحافظون الجدد بشراسة انتشار التساهل، معتقدين أن إضعاف سلطة الأهل، والمدرسين والشرطة، على سبيل المثال، يخلق "صحراء غير مطروقة" مما يؤدى إلى ارتفاع معدل الجريمة، والتقصير والإهمال والفظاظة العامة.

بل لقد وصلوا إلى أبعد من ذلك، حيث افترضوا أن تآكل السلطة يمكن أن يمهد الطريق للحكم الاستبدادى. تؤكد هانا أرندت Hannah Arendt (راجع ص١٠٨)، التى أجبرت على الفرار من ألمانيا مع صعود النازية، أن المجتمع، فى الواقع، يتماسك معا احتراما للسلطة التقليدية. وأن المعايير التقليدية القوية، المنعكسة فى قواعد السلوك الأخلاقى والاجتماعى، تعمل مثل الأسمنت الذى يجعل المجتمع يتماسك معا. إن فضيلة السلطة أنها تمد الأفراد بشعور بالهوية الاجتماعية، والاستقرار والاطمئنان. إن "انهيار السلطة" يترك الأفراد منعزلين

مرتبكين، وفريسة لنداءات أى ديماجوجى أو راغب فى أن يكون ديكتاتورا. تفترض أرندت فى كتابها: **أصول الشمولية** (١٩٥١)، أن أفول القيم التقليدية والتسلسل الهرمى كان أحد العوامل التى تفسر قدوم النازية والستالينية. وهى تعتقد أنه يوجد تمييز واضح بين المجتمعات الفاشية والشمولية. ففى المجتمعات الفاشية تقمع المعارضة والحرية المدنية بشكل مستمر، لكن يسمح مع ذلك بدرجة كبيرة من الحرية الفردية، على الأقل فى مجال الحياة الاقتصادية، والاجتماعية والثقافية. بالمقارنة، النظم الشمولية تقمع الحرية الفردية تماما بالسيطرة على كل جوانب الوجود البشرى، وبذلك تقيم "السلطة الكلية".

المذهب المحافظ

ظهرت الأفكار والمبادئ المحافظة لأول مرة فى السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر كرد فعل ضد السرعة المتنامية للتغير الاقتصادى والسياسى، الذى كان يرمز إليه بعدة طرق، بالثورة الفرنسية. غير أن الانقسامات فى الفكر المحافظ كانت ظاهرة، منذ البداية. ففى أوروبا القارية، تطور شكل من الفكر المحافظ اتسم بالرجعية والفاشية، ورفض على الفور أى فكر إصلاحى. لكن ظهر فى بريطانيا والولايات المتحدة شكل من الاتجاه المحافظ أكثر مرونة، وحذرا، وفى نهاية الأمر أكثر نجاحا، هو اتجاه قبل بحذر التغير "الطبيعى"، أو "التغيير من أجل البقاء"، لقد مكن هذا الموقف المحافظين منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى الآن من اعتناق قضية الإصلاح الاجتماعى تحت لواء الوصاية الأبوية والواجب الاجتماعى. إلا أن هذه الأفكار قد تعرضت لضغط متزايد منذ السبعينيات من القرن العشرين حتى الآن كنتيجة لتطور اليمين الجديد.

لقد أبدى المحافظون بشكل نموذجي عدم ثقتهم في النظريات المتطورة والمبادئ المجردة التى تميز الأعراف والتقاليد السياسية الأخرى، مفضلين بدلا من ذلك الثقة فى العرف والتقاليد، والتاريخ، والتجربة. إن تصور المجتمع كجماعة أخلاقية، تتماسك معا بالقيم والمعتقدات المشتركة، وتعمل ككل عضوى، يمثل موضوعا ثابتا للفكر المحافظ. وقد جعل ذلك المحافظين يميلون إلى تأييد وجود حكومة قوية، والتنفيذ الدقيق للقانون والنظام، لكنهم يصرون عادة على دستور متوازن، إدراكا منهم لخطورة الاستبداد والحكم المطلق. ورغم أن المحافظين التقليديين كانوا مؤيدين بقوة للملكية الخاصة، فقد دافعوا بشكل نموذجي عن موقف غير أيديولوجي وبراجماتى تجاه العلاقة بين الدولة والفرد. ففى حين يحمل الاتجاه المحافظ فى الولايات المتحدة ضمنيا معه الحكومة المحدودة، فإن تقاليد الطريقة الأبوية، الواضحة فى "اتجاه محافظ واحد للأمة" فى بريطانيا، والديمقراطية المسيحية فى أوروبا القارية، تتداخل مع معتقدات الرعاية الاجتماعية، والإيمان بالتدخل الحكومى فى الحياة الاقتصادية الموجود فى الليبرالية الحديثة (راجع ص٦٠) والديمقراطية الاجتماعية (راجع ص٥٢٠).

ويشمل اليمين الجديد نوعين متميزين من التقاليد، وقد يؤكد البعض أنها تقاليد متناقضة: الليبرالية الاقتصادية والمحافظة الاجتماعية. إن الليبرالية الاقتصادية أو الليبرالية الجديدة، التى تعتبر فى كثير من الأحيان الموضوع المسيطر داخل اليمين الجديد، تعتمد بشكل كبير على الليبرالية التقليدية وتؤيد دفع حدود الدولة إلى الوراء باسم المشروع الخاص، والسوق الحرة والمسؤولية الفردية، كرد فعل عنيف للنمو المستمر لسلطة الدولة التى انتشرت فى معظم القرن العشرين، على يد الحكومات الليبرالية،

والاشتراكية، والمحافظة. ويمكن النظر إلى الليبرالية الجديدة على أنها تعبير عن تقاليد مذهب حرية الإرادة (راجع ص٥٧٠). إن المحافظين الاجتماعيين، أو المحافظين الجدد، يلفتون الانتباه إلى الانهيار الملاحظ للنظام والاستقرار الاجتماعى الذى نجم عن انتشار القيم الليبرالية وقيم التساهل. إنهم يؤكدون على الأخطار المتضمنة فى التنوع الأخلاقى والثقافى، ويقترحون أن يتم تقوية القيم التقليدية، ويطالبون باستعادة السلطة والانضباط الاجتماعى.

لقد تعرض الفكر السياسى المحافظ دائما لتهمة أنه يعادل أيديولوجية الطبقة الحاكمة. فهو بمطالبته بضرورة مقاومة التغيير، يضفى الشرعية على الوضع القائم ويدافع عن مصالح المجموعات المسيطرة ومجموعات الصفوة. ويزعم نقاد آخرون أن الانقسامات بين الاتجاه المحافظ التقليدى واليمين الجديد، تمتد عميقا جدا، بحيث أصبح التراث غير متماسك تماما. إلا أن المحافظين يؤكدون فى دفاعهم أنهم يقدمون فقط بعض الحقائق الثابتة، وإن كانت بغيضة، عن الطبيعة البشرية والمجتمعات التى نعيش فيها. إن الكائنات البشرية غير مثالية أخلاقيا وفكريا، وتنشد الأمان الذى يمكن أن تمنحه فقط التقاليد، والسلطة، والثقافة المشتركة. إن التجربة والتاريخ سيقدمان دائما الأسس الأصح للنظرية السياسية عن ما ستقدمه المبادئ المجردة مثل: الحرية والمساواة والعدل.

شخصيات رئيسية

إدموند بيرك Edmund Burke (راجع ص٥٨٨) يعتبر أبو التراث السياسى المحافظ الأنجلو- أمريكى. كان من أنصار الثورة الأمريكية عام

١٧٧٦، لكنه كان معارضا وبشدة للثورة الفرنسية على أساس أن الحكمة لا تكمن فى المبادئ المجردة لكن فى التجربة، والتقاليد والتاريخ.

من وجهة نظر بيرك، فإن المجتمع هو مشاركة بين "من هم أحياء، وأولئك الذين ماتوا ومن سيولدون". كانت رؤيته للحكومة متشائمة، معترفا بأنها رغم إمكانية أن تمنع شرا، فنادرا ما تعزز وتشجع الخير.

أليكسيس دى توكفيل Alexis de Toqueville (١٨٠٥-٥٩) سياسى فرنسى، ومنظر سياسى ومؤرخ. لقد قدم توكفيل وصفا متضاربا للمجتمع الديمقراطى الناشئ وكان له تأثير عميق على كل من النظرية الليبرالية والنظرية المحافظة. وألقى الضوء على المخاطر المرتبطة بقدر أكبر من تكافؤ الفرص والحراك الاجتماعى. وحذر، بشكل خاص، من نمو الفردانية التى تحول المجتمع إلى ذرات منفصلة، وهو ما يحدث من خلال تآكل الروابط والبيئة الاجتماعية التقليدية، ومن أخطار "استبداد الأغلبية"، أى نزعة الرأى العام فى نظام الحكم الديمقراطى إلى إعاقة التنوع والتفكير المستقل، مما يمهد الطريق إلى ظهور سياسات ديماجوجية. وأهم أعمال توكفيل هو عمله الملحمى: **الديمقراطية فى أمريكا** ([١٨٣٥-٤٠]١٩٥٤).

مايكل أواكشوت Michael Oakeshott (١٩٠١-٩٠) فيلسوف سياسى بريطانى. قدم أواكشوت إسهاما رئيسيا فى التقليدية المحافظة. إن إلقاءه الضوء على أهمية الترابط المدنى وإصراره على أن عالم السياسية محدود، قد طور موضوعات مرتبطة بشكل وثيق بالفكر الليبرالى. لقد لخص اواكشوت دفاعًا قويا عن الأسلوب غير الأيديولوجى للسياسة، مدافعًا عن القيم التقليدية والأعراف الراسخة على أساس أن النزعة المحافظة هى "تفضيل المألوف عن المجهول، وما تم تجربته عن غير المجرب، وتفضيل الواقع

على البؤس، والفعلى على الممكن". من أكثر أعماله شهرة: **المذهب الفعلى فى السياسية وأبحاث أخرى** (١٩٦٢) و**عن السلوك البشرى** (١٩٧٥).

إرفينج كريستول Irving Kristol(١٩٢٠-) صحفى أمريكى وناقد اجتماعى. يعتبر كريستول أحد أهم ممثلى تيار المحافظين الجدد الأمريكى. كان عضوا فى مجموعة من المثقفين والأكاديميين، تمركزت حول صحف مثل: **الـكومنترى وبابليك إنترست**، لكن فى السبعينيات من القرن العشرين تركت هذه المجموعة الاتجاه الليبرالى وأصبحت ناقدة بشكل متزايد لانتشار فكر الرعاية الاجتماعية والفكر "المضاد للثقافة". وبينما تقبل كريستول الحاجة إلى هيمنة اقتصاد السوق، فإنه رفض بشراسة الاشتراكية، وانتقد مذهب حرية الإرادة فى السوق كما فى المبادئ الأخلاقية. إنه يدافع بشكل خاص عن الأسرة والدين على أنهما الأعمدة التى لا غنى عنها لأى مجتمع جدير بالاحترام. ومن أشهر ما كتب كريستول: **نخبان للرأسمالية** (١٩٧٨)، و**انعكاسات اتجاه المحافظين الجدد** (١٩٨٣).

قراءات أخرى

Honderich,T. *Conservatism*. London: Hamilton, 1990.

Kirk.R. *The Conservative Mind*, 7th edn. London: Faber, 1986.

Scruton, R. *The Meaning of Conservatism*, 3rd edn. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2001.

لكن قد نظر إلى السلطة أيضا بارتياب عميق وأحيانـــا بعـــداء صـــريح. إن الفكرة الرئيسية لهذه الحجة، هى أن السلطة هى عدوة للحرية. ويمكن اعتبار كـــل أشكال السلطة تهديدا للفرد، حيث إن تعريف السلطة يقتضى طاعة بدون مناقـــشة. بهذا المعنى، هناك دائما تناوب بين الحرية والسلطة: فكلما اتسع مجال السلطة، فإن

مجال الحرية ينكمش بالضرورة. وبالتالى، فقد يكون هناك كل المبررات للاحتفال بأفول السلطة. وإذا كان الأهل، والمدرسون والدولة لم يعودوا يتحكمون فى سلطة شاملة، فإن ذلك ينعكس بالطبع فى تنامى المسؤوليات والحرية على التوالى بالنسبة، للأبناء، والطلبة، والمواطنين كأفراد. من هذه الرؤية، يكون هناك سبب مهم للخوف من أشكال السلطة التى تكون غير محددة السمات. تخلق السلطة الكاريزمية، وفى الحقيقة أى مفهوم لممارسة السلطة "من أعلى"، شبح قوة غير مقيدة. ما الذى يحد، مثلا، السلطة التى يمكن أن يمارسها الأهل بشكل شرعى على أبنائهم، إذا لم تكن هذه السلطة معتمدة على الموافقة؟

وبالتالى، يمكن اعتبار السلطة تهديدا للعقل والفهم النقدى. تتطلب السلطة طاعة تامة وغير مشروطة، وتستطيع بالتالى، أن تولد مناخا من الإذعان والتخلى عن المسؤولية، وثقة غير قابلة للانتقاد فى رأى الآخرين. لقد ألقت الدراسات النفسية الضوء على مثل هذه الميول والاتجاهات، حيث، ربطت ممارسة السلطة بتطور سمات الطابع الاستبدادى: الميل سواء للسيطرة والإذعان. يقدم ويلهلم رايخ Wilhelm Reich (١٨٩٧-١٩٥٧) فى كتابه: **علم نفس الفاشية الجماهيرية** ([١٩٣٣] ١٩٧٥)، عرضا لجذور الفاشية، ويلفت الانتباه إلى الضرر الذى يحدثه القمع الناجم عن سيطرة الأهل داخل الأسر المستبدة بشكل تقليدى. وقام تيودور أدورنو Theodor Adorno (راجع ص٤٧٥) وآخرون بتطوير هذا التحليل فى كتاب: **الشخصية الفاشية** (١٩٥٠). إنهم يدعون العثور على دليل على أن الأفراد المصنفون فى أعلى "المقياس ـــ ف"، وهو مقياس للميول الفاشية، أظهروا ميولا فاشية، بما فى ذلك أولئك الذين لديهم نزوعا قويا للإذعان للسلطة. ويدعى عالم علم النفس ستانلى ميلجرام Stanley Milgram (١٩٧٤) أنه وجد دليلا تجريبيا لدعم هذه النظرية. ويوضح ذلك أن الناس الذين لديهم ميلا قويا للطاعة للسلطة، يمكن

بسهولة أكبر حثهم على التعامل بطريقة بربرية، وذلك مثلا بأن ينزلوا بالآخرين ما يعتقدون أنه قدر كبير من الألم. يعتقد ميلجرام أن هذا الدليل يساعد فى تفسير السلوك غير الإنسانى للحراس فى معسكرات الموت النازية، كما يفسر الفظائع التى نفذتها العسكرية الأمريكية خلال حرب فيتنام.

الشرعية

عادة ما تعرف الشرعية بأنها مجرد "الأحقية". ولهذا السبب فإن تعريف الشرعية مهم للتمييز بين القوة والسلطة. إن الشرعية هى الصفة التى تحول القوة العارية إلى سلطة شرعية؛ إنها تمنح إصدار الأوامر والقيادة طابعا رسميا أو ملزما، ما يضمن أن الطاعة تقوم على الواجب وليس على الخوف. من الواضح، أن هناك علاقة وثيقة بين الشرعية والسلطة، وأحيانا تستخدم الكلمتان بشكل مترادف. لكن غالبا ما يستخدم تعبير سلطة لوصف الناس بأن لديهم سلطة، فى حين توصف النظم السياسية بأنها شرعية. فى الحقيقة، إن جزءا كبيرا من النظرية السياسية يكرس لمناقشة متى، وعلى أى أساس، يستطيع الحكم أن ينال الشرعية أو يستحقها. إن لهذا السؤال أهمية حيوية لأنه، كما أشير إلى ذلك سابقا، فى غياب الشرعية، لا يستطيع الحكم الاستمرار إلا اعتمادًا على الخوف، والإكراه بالتهديد والعنف. وكما عبر عن ذلك روسو فى كتابه: **العقد الاجتماعى**: " إن الأقوى لا يكون أبدًا قويا بما يكفى ليكون السيد دائمًا، إلا إذا حول القوة إلى حق، والطاعة إلى واجب".

غير أن خلافا عميقا يحيط بمفهوم الشرعية، إن معنى الكلمة المستخدم بشكل أوسع، هو ذلك المستمد، مرة أخرى، من فيبر. يعتبر فيبر أن الشرعية لا تشير لشىء أكثر أو أقل من اعتقاد فى "الحق فى الحكم"، و**اعتقاد** فى الشرعية.

بمعنى آخر، يمكن وصف نظام حكم بأنه شرعى، شريطة أن يكون شعبه مستعدا للإذعان والطاعة. ويتعارض ذلك بشكل صارخ، مع ميل أغلب الفلاسفة السياسيين، الذين يحاولون تحديد أساس أخلاقى وعقلانى للشرعية، وبتلك الوسيلة يطرحون اختلافا واضحا وموضوعيا بين أشكال الحكم الشرعية وغير الشرعية. على سبيل المثال، يعتقد أرسطو (راجع ص١٢٨) أن الحكم يكون شرعيا فقط عندما يعمل لصالح المجتمع ككل، وليس من أجل المصالح الأنانية للحكام، بينما يعتقد روسو أن الحكومة تكون شرعية إذا كانت معتمدة على "إرادة عامة". وحاول دافيد بيتهام David Beetham فى كتابه: **إكساب الشرعية للقوة** (١٩٩١) أن يطور مفهوما اجتماعيا – علميا للشرعية، لكنه مفهوم ينطلق بشكل كبير من مفهوم فيبر. من وجهة نظر بيتهام، إن تعريف الشرعية على أنها ليست سوى " اعتقاد فى الشرعية" هو تجاهل للكيفية التى أحدثتها. إن ذلك يترك الأمر بشكل واسع فى أيدى القوى، الذى قد يكون قادرًا على اختلاق أحقية بواسطة حملات العلاقات العامة وما شابه. ومن ثم فقد اقترح أنه يمكن اعتبار القوة شرعية فقط إذا تم استيفاء ثلاثة شروط. **أولا**: يجب أن تمارس القوة طبقا لقواعد راسخة، سواء كانت متضمنة فى مجموعة قوانين رسمية أو مواثيق غير رسمية. **ثانيا**: يجب أن تبرر هذه القواعد من منظور المعتقدات المشتركة للحكومة والمحكومين، **ثالثًا**: يجب أن يتم إثبات الشرعية بالتعبير عن الموافقة من جانب المحكومين.

بالإضافة إلى الخلاف حول معنى الكلمة، هناك جدل حول الطرق التى تكتسب من خلالها القوة الشرعية، أو الذى يشار إليه على أنه "الية اكتساب الشرعية". وطبقا لبيتهام، يمكن القول: إن الشرعية تمنح فقط للنظم التى تمارس السلطة طبقا لمبادئ راسخة ومقبولة، وبشكل خاص النظم التى تحكم على أساس الموافقة الشعبية. غير أن آخرين يفترضون أن أغلب، وربما كل، النظم تحاول

اختلاق شرعية بالتلاعب بما يعرفه مواطنوها، أو يفكرون فيه أو يعتقدونه. وفى الواقع، قد تكون الشرعية ببساطة شكلا من أشكال الهيمنة الأيديولوجية أو السيطرة. بالإضافة إلى ذلك، هناك أيضا أسئلة عن متى وكيف ولماذا تفقد النظم السياسية شرعيتها، وتعانى مما يسمى "أزمات اكتساب الثقة". إن أزمات اكتساب الثقة خطيرة بشكل خاص، حيث أنها تلقى بالشك على بقاء النظام الحاكم أو النظام السياسى: لا يوجد نظام حاكم يستطيع أن يستمر بشكل دائم، من خلال ممارسة القمع فقط.

نظام الحكم الدستورى والموافقة

تصور الديمقراطية الليبرالية فى كثير من الأحيان على أنها شكل الحكم الوحيد المستقر والناجح بشكل ثابت. ويعتقد أنصاره أن فضائله تكمن فى أنه يتضمن وسائل حفظه واستمراره: فهو قادر على ضمان الشرعية المستمرة بأن يضمن أن سلطة الحكومة خاضعة للمراقبة والمحاسبة، أو ليست تعسفية لكنها، بالأحرى، تمارس طبقا لرغبات وأفضليات ومصالح الجمهور العام. ولقد تحقق ذلك من خلال جهازين أساسيين. أولاً: تعمل مثل هذه النظم فى إطار بعض "قواعد القوة"، تأخذ شكل نوع من الدستور. ومن المفترض أن ذلك يضمن حماية الحرية الفردية، وتحجيم سلطة الحكومة. ثانيا: توفر الديمقراطيات الليبرالية الأساس للموافقة الشعبية، فى شكل انتخابات منتظمة، ومفتوحة، وتنافسية. من وجهة النظر هذه، ترتكز الشرعية على طاعة المحكومين الطوعية والعقلانية، وتكون الحكومة شرعية فقط طالما أنها تستجيب للضغط الجماهيرى.

يمكن فهم الدستور، فى أبسط معنى له، على أنه القواعد التى تحكم الحكومة، ومن ثم فإن الدستور هو مجموعة من القواعد التى تخصص الواجبات،

والسلطات، والوظائف لمختلف مؤسسات الحكومة، وتحدد العلاقة بين الأفراد والدولة. وبذلك، تحدد الدساتير وتحد سلطة الحكومة، مما يمنع هذه الحكومة من التصرف ببساطة على هواها. غير أن الدساتير يمكن أن تأخذ أشكالا متنوعة ومختلفة. في أغلب البلدان، وفعليا في كل الديمقراطيات الليبرالية، توجد دساتير "مكتوبة" أو مجمعة ومنسقة. إنها تجمع معا القواعد الدستورية الرئيسية في وثيقة رسمية، هي: "الدستور". كان دستور الولايات المتحدة أول مثال لمثل هذه الوثيقة، التي صيغت في مؤتمر فلادلفيا عام ١٧٨٧. إن الدستور "المكتوب" هو نفسه شكل من القانون الأعلى، الذي يحتل موقعا أعلى من القانون التشريعي الذي سنته الهيئة التشريعية. بهذه الطريقة، تقوم الدساتير المدونة بترسيخ القواعد الدستورية الرئيسية، وفي الوقت نفسه، تمنح المحاكم سلطة المراجعة القضائية والشرعية، مما يجعلها "حارسة الدستور". في عدد صغير من الديمقراطيات الليبرالية ــ مثل بريطانيا وإسرائيل، وهما حتى الآن المثالان الوحيدان- لا يوجد مثل هذه الوثيقة المدونة. في حالات ما يسمى بالدساتير "غير المكتوبة"، تقع السلطة الدستورية العليا، نظريا، على عاتق الهيئة التشريعية، مثل: البرلمان، في حالة بريطانيا. ويمكن العثور على قواعد دستورية أخرى، في مصادر متنوعة مثل: المواثيق، والقانون غير المكتوب المبني على العرف، وأعمال السلطة الدستورية.

إن الدساتير تمنح الشرعية لنظام ما، بجعل عمل الحكومة نشاطا مقيدا بالقواعد. وبالتالي، فإن الحكومات الدستورية تمارس سلطة قانونية عقلانية؛ وقوتها يجيزها القانون الدستوري. تاريخيا، ظهرت المطالبة بحكم دستوري عندما بدأ التشكك في صحة الادعاء المبكر بأن الشرعية تعتمد على إرادة الرب ــ الحق الإلهي للملوك. غير أن مجرد وجود دستور لا يضمن في حد ذاته أن الحكومة تمارس السلطة بشكل شرعي وصحيح. بمعنى آخر لا تمنح الدساتير وحدها الشرعية، إنها هي نفسها مجموعة من القواعد التي تكون عرضة للشكوك في

شرعيتها. فى الواقع، وكما أكد بيتهام، يمنح الدستور الشرعية، فقط عندما تعكس مبادؤه القيم والمعتقدات المعتنقة بشكل واسع فى المجتمع. وبالتالى، تكون سلطة الحكومة شرعية، إذا تم ممارستها بالتوافق مع القواعد التى تكون معقولة ومقبولة فى عيون المحكومين. على سبيل المثال، على الرغم من سن الاتحاد السوفيتى لأربعة دساتير متتالية ــ فى أعوام ١٩٧٧، ١٩٣٦، ١٩٢٤، ١٩١٨ ــ فإنه يناضل بنجاح محدود من أجل تحقيق الشرعية. لقد حدث ذلك لسببين: أولا: لأن العديد من الفقرات الشرطية للدستور، خاصة تلك التى تتعهد بالحقوق الفردية، لم تحترم أبدا. ثانيا: لأن المبادئ الرئيسية مثل: احتكار الحزب الشيوعى للسلطة، لا تتفق ببساطة مع قيم وتطلعات الجزء الرئيسى من الشعب السوفيتى.

إن التطابق مع القواعد المقبولة، قد يكون شرطا ضروريا للشرعية، لكنه ليس شرطا كافيا. إن الحكومات الدستورية، قد تفشل مع ذلك فى أن تثبت شرعيتها إذا لم تكن، بطريقة ما، تضمن أن الحكومة ترتكز على موافقة أو اتفاق الشعب. إن فكرة الموافقة تنبع من نظرية العقد الاجتماعى، والاعتقاد بأن الحكومة نشأت بطريقة ما، من اتفاق طوعى، باشره أفراد أحرار. كان جون لوك، مثلا، مدركا تماما أن الحكومة فى الحياة العملية لم تتطور من عقد اجتماعى، لكنه أكد، بالأحرى، أن على المواطنين أن يتصرفوا كما لو أن ذلك صحيح. وبالتالى، طور مفهوم "الموافقة الضمنية"، أى اتفاق ضمنى بين المواطنين، على إطاعة القانون واحترام الحكومة. لكن، لكى تمنح الموافقة الشرعية لنظام ما يجب أن تتخذ شكل مشاركة طوعية ونشطة فى الحياة السياسية للجماعة، وليس شكل موافقة ضمنية. إن المشاركة السياسية هى بالتالى التعبير الفعلى عن الموافقة.

لقد سعى العديد من أشكال الحكم السياسى إلى الشرعية من خلال تشجيع التعبير عن الموافقة الشعبية بطرق متعددة. وينطبق ذلك حتى فى حالة

الديكتاتوريات الفاشية مثل: موسولينى فى إيطاليا وهتلر فى ألمانيا، حيث بذل جهد كبير لتعبئة الدعم الجماهيرى للنظام، بواسطة الاستفتاءات العامة، والاجتماعات الحاشدة، التى تهدف إلى إثارة الحماسة الجماعية، والمسيرات والمظاهرات، إلخ. غير أن أكثر طريقة شائعة لإظهار الموافقة الشعبية تكون من خلال الانتخابات. حتى الدول ذات الحزب الواحد، مثل النظم الشيوعية التقليدية، وجدت أنه من المستحب الحفاظ على الانتخابات، على أمل أن يولد ذلك الشرعية. لكن بما أن تلك الانتخابات كانت لحزب واحد ومرشح واحد، فإن دلالتها ومغزاها كان محدودًا بالنسبة لقيمة الدعاية الخاصة بتلك النظم. ببساطة تامة، نادرا ما يعتبر الناخبون الانتخابات غير التنافسية كشكل له مغزى للمشاركة السياسية، أو كفرصة للتعبير عن الموافقة الطوعية. وعلى النقيض من ذلك، تتيح النظم الانتخابية التنافسية المفتوحة، الموجودة بشكل نموذجى فى الديمقراطيات الليبرالية، للمواطنين اختيارا له مغزى، وبالتالى تقدم لهم سلطة التخلص من السياسيين والأحزاب التى يعتقد أنها فشلت. فى مثل هذه الظروف، تكون عملية الاقتراع تعبيرا حقيقيا عن الموافقة الإيجابية. من هذا المنظور، يمكن القول أن النظم الديمقراطية ـــ الليبرالية تبقى على شرعيتها، من خلال رغبتها فى أن تشارك السلطة مع الجمهور العام.

الهيمنة الأيديولوجية

إن الصورة التقليدية للديمقراطيات الليبرالية هى أنها تتمتع بالشرعية لأنها من ناحية، تحترم الحرية الفردية، ومن ناحية أخرى فهى سريعة الاستجابة للرأى العام. غير أن النقد الموجه لهذه الديمقراطيات يفترض أن الدستورية والديمقراطية ليستا سوى واجهة تحجب سيطرة "نخبة سلطة" أو "طبقة حاكمة". لقد وصف الماركسيون الجدد أمثال: رالف ميليباند Ralph Miliband (١٩٨٢) الديمقراطية

الليبرالية بأنها "ديمقراطية رأسمالية"، مفترضا أنه يوجد داخلها انحياز ومحاباة، تخدم مصالح الملكية الخاصة وتضمن الاستقرار طويل المدى للرأسمالية. وبما أن النظام الرأسمالى يعتمد على قوة طبقية غير متساوية، فإن الماركسيين يعارضون القبول بأن شرعية مثل هذه النظم ترتكز بشكل حقيقى على الطاعة الطوعية والموافقة العقلانية. ونتيجة لذلك، فإن المفكرين الراديكاليين فى الاتجاه الماركسى والفوضوى، تبنوا تناولا نقديا أكثر لآلية الشرعية، إذ يشدد هذا التناول على الدرجة التى يستخدم بها التلاعب الأيديولوجى والتلقين فى إنتاج الشرعية.

إن فكرة إمكانية استخدام السيطرة الأيديولوجية للحفاظ على الاستقرار وبناء الشرعية، فكرة مقبولة بشكل واسع. وهو ما ينعكس، مثلا، فى الرؤية "الراديكالية" للسلطة، التى نوقشت سابقا، والتى تسلط الضوء على القدرة على التلاعب بالاحتياجات البشرية. إن أوضح الأمثلة على التلاعب الأيديولوجى موجود فى النظم الشمولية التى تنشر "الأيديولوجية الرسمية" وتقمع بلا رحمة، كل العقائد، والمذاهب، والمعتقدات المنافسة. إن الوسائل التى ينفذ ذلك من خلالها، هى أيضا واضحة. يتحول التعليم إلى عملية تلقين أيديولوجى؛ كما تحولت وسائل الإعلام إلى آلة دعاية، ويتم حظر المعتقدات "غير الجديرة بالثقة" بحسم؛ كما يتم سحق المعارضة بوحشية، إلخ. وبهذه الطريقة، أصبحت الاشتراكية القومية دين الدولة فى ألمانيا النازية، وكذلك كان الوضع بالنسبة للماركسية اللينينية فى الاتحاد السوفيتى.

إلا أن الماركسيين يؤكدون وجود آلية مماثلة تعمل داخل الديمقراطيات الليبرالية. فعلى الرغم من وجود نظم حزبية تنافسية، ومجموعات ضغط مستقلة، وصحافة حرة وحريات مدنية يضمنها الدستور، يؤكد الماركسيون أن الديمقراطيات الليبرالية يسيطر عليها مع ذلك ما يسمونه: "الأيديولوجية البرجوازية". إن لمفهوم "الأيديولوجيا" تاريخ متفاوت، نظرا لأنه يعزى إليه معانى مختلفة جدا. لقد صك هذا

المصطلح ديستوت تراسى Destutt Tracy فى عام ١٧٩٦ لوصف "علم أفكار" جديد. لكن هذا المعنى لم يبق طويلاً بعد الثورة الفرنسية، وتم تبنى المصطلح مجددا فى القرن التاسع عشر فى كتابات كارل ماركس (راجع ص٦٢٧). فى التراث الماركسى، تشير "الأيديولوجيا" الى مجموعة من الأفكار التى تنزع إلى حجب التناقضات التى ترتكز عليها كل المجتمعات الطبقية. وبالتالى، فإن الإيديولوجيات تنشر الكذب، والتضليل والغموض. ومع ذلك فهى تقوم بوظيفة اجتماعية قوية: إنها تعمل على استقرار وتقوية النظام الطبقى بمصالحة المستغلين على الذين يستغلونهم. وبالتالى فإن الأيديولوجيا تعمل لصالح "الطبقة الحاكمة"، التى تسيطر على عملية الإنتاج الفكرى بالشكل الكامل نفسه الذى تسيطر به على عملية الإنتاج المادى. فى المجتمع الرأسمالى، مثلا، تسيطر البرجوازية على الحياة التعليمية، والثقافية، والفكرية والفنية. وكما عبر ماركس وإنجلز عن ذلك فى: **الأيديولوجيا الألمانية** ([١٨٤٩]١٩٧٠)، "إن أفكار الطبقة الحاكمة هى فى كل عهد الأفكار الحاكمة".

غير أن ذلك لا يفترض أن هذه "الأفكار الحاكمة" تحتكر الحياة الفكرية وتستبعد كل وجهات النظر المنافسة. فى الحقيقة، لقد اعترف الماركسيون المحدثون بوضوح، أن التنافس الثقافى والأيديولوجى والسياسى موجود، لكنهم شددوا على أن هذا التنافس غير متكافئ، حيث أن الأفكار والرؤى التى تؤيد النظام الرأسمالى، تتمتع بأفضلية ساحقة على الأفكار والنظريات التى تشكك فى هذا النظام أو تعترض عليه. وإن مثل هذا التلقين قد يكون، فى الواقع، أكثر نجاحا بكثير لأنه تحديدًا يعمل من وراء وهم حرية التعبير، والمنافسة المفتوحة والتعددية السياسية. وعن أكثر أنصار هذه الرؤية تأثيرًا أنطونيو جرامشى Antonio Gramsci (راجع ص١٥٣)، الذى لفت الانتباه إلى أن الأمر لا يتوقف على الدرجة التى تدعم بها السلطة الاقتصادية والسياسية غير المتكافئة النظام الطبقى، لكنه يتعدى ذلك إلى ما

يسميه "الهيمنة" البرجوازية، أى سطوة أو سيطرة الأفكار البرجوازية فى كل مجالات الحياة. إن تداعيات السيطرة الأيديولوجية واضحة: فالبروليتاريا، المضللة بنظريات وفلسفات البرجوازية، ستكون عاجزة عن اكتساب الوعى الطبقى، وغير قادرة على تحقيق إمكانياتها الثورية. قد تظل "طبقة فى حد ذاتها" لكن لن تكون أبدا ما أسماه ماركس: "طبقة من أجل نفسها".

لقد تابع ما يسمى "علم اجتماع المعرفة" خطا مماثلا من التفكير. واعتبر ذلك أحيانا بديلا للاعتقاد الماركسى فى الأيديولوجيا "المسيطرة" أو الحاكمة. إن كارل منهايم Karl Mannheim (١٨٩٣- ١٩٤٧) هو أحد الآباء المؤسسين لهذه المدرسة فى علم الاجتماع، حيث وصف هدفه بأنه كشف "الجذور الاجتماعية لمعرفتنا". كان منهايم (١٩٦٠) يعتقد أنه يمكن تعقب "كيف يفكر الإنسان فعليا"، وصولا إلى مركزه أو وضعه فى المجتمع والمجموعة الاجتماعية التى ينتمى إليها، حيث أن لكل منها طريقتها المميزة للنظر إلى العالم. ومن ثم فإن الأيديولوجيات "محددة اجتماعيا"، وتعكس الظروف الاجتماعية وتطلعات المجموعات التى تطورها. لقد وسع برجر Berger ولوكمان Luckmann فى كتابهما: **البناء الاجتماعى للواقع** (١٩٧١)، هذا التحليل، بافتراض أن كل ما يعتبر "معرفة" فى المجتمع، له بناء اجتماعى وليس فقط العقائد المنظمة والأيديولوجيات. إن المعنى السياسى لمثل هذا التحليل، هو التأكيد على المدى الذى ترى به الكائنات البشرية العالم، ليس كما هو، لكن كما " يعتقدون " أنه كذلك، أو كما يقول لهم المجتمع أنه كذلك. إن لعلم اجتماع المعرفة تداعيات جذرية لأى مفهوم للشرعية، حيث إنه يقتضى أن الأفراد لا يمكن ببساطة اعتبارهم فاعلين مستقلين وعقلانيين، قادرين على التمييز بين أشكال الحكم الشرعية وغير الشرعية. باختصار، إن الشرعية هى دائما "بناء اجتماعى".

إن أحد أكثر التفسيرات الحديثة تأثيرا بالنسبة لآلية التلاعب الأيديولوجى، عرضها المفكر الراديكالى الأمريكى والمنظر الفوضوى ناعوم شومسكى. لقد طور شومسكي(بالاشتراك مع إدوارد هيرمان) فى أعمال مثل: **صناعة الموافقة** (١٩٩٤)، "نموذج دعاية" لوسائل الإعلام يشرح كيف يتم تحريف الأنباء والتغطية السياسية، بواسطة هياكل وسائل الإعلام نفسها. ويعمل هذا التحريف من خلال مجموعة من "المرشحات"، مثل: الملكية الخاصة لمنافذ وسائل الإعلام، والحساسية لرؤى واهتمامات المعلنين والرعاة، وأخذ الأنباء والمعلومات من مصادر " عملاء السلطة"، مثل: الحكومات ومراكز التفكير المدعومة من مجال الأعمال. يشدد تحليل شومسكى على الدرجة التى تستطيع بها وسائل الإعلام أن تفسد الديمقراطية أو "تردعها"، مما يساعد، فى الولايات المتحدة بشكل خاص، على تعبئة الدعم الشعبى لأهداف سياسة خارجية إمبريالية. ومع ذلك فقد تعرض نموذج الأيديولوجيا – المسيطرة لوسائل الإعلام أيضا للنقد. وتتضمن الاعتراضات عليه، أنه يقلل من شأن مدى ما توليه الصحافة والإذاعات المسموعة والمرئية، خاصة تلك التابعة للخدمة العامة، لوجهات النظر والحركات المناهضة لما هو قائم وراسخ. بالإضافة إلى أن افتراض أن نتاج وسائل الإعلام يشكل حتميا المواقف السياسية، يتجاهل الدور الذى تلعبه القيم الذاتية للناس، فى ترشيح وتصفية رسائل وسائل الإعلام، وربما مقاومتها.

أزمات الشرعية

سواء تحققت الشرعية بالموافقة الطوعية، أو باختلاقها بواسطة التلقين الأيديولوجى، فإنها، كما سبق التأكيد، أساسية للحفاظ على أى نظام حكم سياسى. وبالتالى، تركز الانتباه ليس فقط على الآلية التى يتم من خلالها الحفاظ على

الشرعية ولكن أيضا على الظروف التى تؤدى إلى التشكك فى شرعية نظام ما، وانهيار تلك الشرعية فى نهاية المطاف. لقد أكد جورجن هابرماس Jurgen Habermas (راجع ص٤٧٥)، وهو أحد مفكرى الماركسيين الجدد، فى كتابه: **أزمات الشرعية**، أن فى داخل الديمقراطيات الليبرالية توجد "نزعات أزمة" تتحدى استقرار مثل هذه النظم، بتقويض شرعيتها. وكان جوهر هذه الحجة التوتر بين المشروع الخاص أو الاقتصاد الرأسمالى، من ناحية، والنظام السياسى الديمقراطى من ناحية أخرى؛ فى الواقع، قد يكون نظام الديمقراطية الرأسمالية غير مستقر بشكل متأصل.

إن العملية الديمقراطية تجبر الحكومة على الاستجابة للضغوط الشعبية، سواء كان ذلك لأن الأحزاب السياسية تزايد بعضها على بعض، فى محاولة للوصول للسلطة، أو لأن مجموعات الضغط تطالب السياسيين بشكل لا يلين عندما يصلون إلى السلطة. لقد انعكس ذلك فى الزيادة التى لا تتوقف فى الإنفاق العام، والتوسع التدريجى لمسؤوليات الدولة، خاصة فى الحياة الاقتصادية والاجتماعية. لقد وصف أنطونى كنج (١٩٧٥) هذه المشكلة بأنها " حمل زائد " للحكومة. إن السبب وراء تحمل الحكومة أكثر مما تطيق، يرجع ببساطة إلى أن السياسيين الديمقراطيين فى محاولتهم تلبية مطالب مجموعات الضغط، اتبعوا سياسات هددت صحة وبقاء النظام الاقتصادى الرأسمالى على المدى الطويل. لقد خلق تنامى الإنفاق العام، مثلا، أزمة مالية أصبحت فيها زيادة الضرائب عقبة للمشروع الحر، والارتفاع الدائم للإقراض الحكومى أدى إلى تضخم عال بشكل دائم. يفترض تحليل هابرماس أن الديمقراطيات الليبرالية لا تستطيع بشكل دائم تلبية كل من المطالب الشعبية للتأمين الاجتماعى وحقوق الرعاية الاجتماعية، ومتطلبات اقتصاد سوق يعتمد على المكسب الخاص. وبالتالى، فإن الديمقراطيات الليبرالية المجبرة

إما على مقاومة الضغوط الديمقراطية، أو المجازفة بانهيار اقتصادى، ستجد، من وجهة نظره، من الصعب بشكل متزايد الحفاظ على الشرعية.

لمدى معين، رسمت المخاوف من أزمات الشرعية، صورة شديدة القتامة للسياسات الديمقراطية الليبرالية فى السبعينيات من القرن العشرين. وافترض هابرماس أن ذلك يتطابق مع "نزعات أزمة" تفوق قدرة الديمقراطيات الليبرالية على السيطرة عليها. غير أن الآلية الانتخابية للديمقراطيات الليبرالية تسمح، عمليا، بتكيف السياسية استجابة للمطالب المتنافسة، مما يمكن النظام ككل أن يحتفظ بدرجة عالية من الشرعية، لكن رغم ذلك، فقد تثير سياسات معينة النقد وعدم الشعبية. إن أغلب السياسات الديمقراطية الليبرالية بالتالى، تعادل انتقالات من سياسات التدخل الحكومى فى الشأن الاقتصادى إلى سياسات السوق الحرة، لتعود مجددًا إلى السياسات الأولى، حيث تتناوب السلطة بين حكومات الجناح اليسارى والجناح اليمينى. إلا أنه بمعنى من المعانى يمكن اعتبار، أن صعود اليمين الجديد من السبعينيات من القرن العشرين كان استجابة لأزمة شرعية. إن اليمين الجديد يقر، فى المقام الأول، أن مشكلة "الحمل الزائد" نشأت، جزئيا، من تصور أن الحكومة تستطيع، ويجب عليها، أن تحل كل المشكلات، الاقتصادية والاجتماعية منها، وكذلك المشكلات السياسية. ونتيجة لذلك، سعى سياسيو اليمين الجديد، من أمثال ريجان فى الولايات المتحدة وتاتشر فى بريطانيا، إلى تخفيض التوقعات الشعبية من الحكومة. وقاموا بذلك بأن حاولوا نقل المسؤولية من الدولة إلى الفرد. وصورت مسؤولية الرفاهة على أنها بدرجة واسعة أمر من مسؤولية الفرد، وتم تشجيع الأفراد على النهوض بالأعباء الشخصية لهم، عن طريق العمل الشاق، والادخار، والتأمين الطبى ومعاشات التقاعد الخاصة، إلخ. والأكثر من ذلك، لم تعد البطالة مسؤولية الحكومة: هناك "معدل طبيعى" للبطالة يمكن أن يرتفع فقط، بواسطة عمال "حددوا لأنفسهم أجورا جعلتهم خارج العمل".

لقد حاول اليمين الجديد، بشكل أكثر جذرية، تحدى النظريات والقيم التى جعلت من قبل، التوسع التدريجي لمسؤوليات الحكومة، أمرا مشروعا، وتم فى النهاية إزاحة هذه النظريات والقيم. بهذا المعنى، فإن اليمين الجديد يعادل "مشروعا للسيطرة"، يحاول إقامة حكم مجموعة من القيم والنظريات المنافسة المؤيدة للسوق. ويعادل ذلك فلسفة عامة تمجد الفردانية الفظة وتشوه سمعة الدولة التى تقدم الرعاية الاجتماعية للمواطنين. وكان لهذا المشروع فكرتين رئيسيتين، فكرة تخص الليبراليين الجدد وفكر تتعلق بالمحافظين الجدد. تحاول نظريات الليبرالية الجديدة أن تؤكد مجددا على استقلال السوق، بأن أعلنت أن "الاقتصاد يعمل بشكل أفضل عندما تتركه الحكومة يعمل وحده". بهذه الطريقة تصور الحياة الاقتصادية والاجتماعية على أنها مجال خاص لا تمارس عليه الدولة أى تأثير شرعى. من جانب آخر، ينادى المحافظون الجدد باستعادة السلطة، والنظام والانضباط، ويعكس ذلك، بشكل خاص، الرغبة فى تقوية سلطة الحكومة، على الأقل فيما يتعلق بما يعتبره اليمين الجديد أنه دورها الحقيقى: القانون والنظام، والأخلاقيات العامة والدفاع.

بينما ظلت النظم الديمقراطية الليبرالية فى الغرب الصناعى محصنة نسبيا من أزمات الشرعية، لا نستطيع أن نقول الشىء نفسه عن الحكم الديمقراطى الليبرالى فى العالم النامى. قلة من بلدان العالم النامى تمكنت من الإبقاء على نظم سياسية، ترتكز على صراع مفتوح وتنافس على السلطة، وعلى احترام مجموعة كبيرة من الحريات المدنية. ورغم أن عددا متناميا قد طور سمات ديمقراطية – ليبرالية، فإن الأمثلة الناجحة بشكل باق مثل الهند تظل نادرة. إن تجارب الديمقراطية – الليبرالية قد انتهت فى بعض الأحيان بانقلابات عسكرية أو بظهور حكم الحزب الواحد. وتتسم مثل هذه التطورات ببعض الصفات المميزة لأزمة الشرعية. على سبيل المثال، إن المشكلات الهيكلية، مثل: التخلف المزمن، الاعتماد المفرط على المحاصيل النقدية، والمديونية للبنوك الغربية، إلخ، تجعل

من الصعب، وربما مستحيلا، لنظم العالم النامى أن تلبى التوقعات التى خلقها الحكم الديمقراطى. بالإضافة إلى ذلك، تبدو الديمقراطية المتعددة الأحزاب غير ملائمة فى كثير من الأحيان، بل وقد ينظر إليها على أنها عائق، عندما يواجه المجتمع هدفا واحدا مهيمنا، ألا وهو الحاجة إلى تنمية اجتماعية. غير أنه من وجهة نظر أخرى، مدعاة للتساؤل إن كانت هذه النظم قد تمتعت أبدا بالشرعية، وفى أية حالة يمكن وصف سقوطها بأنه يمثل أزمة شرعية. غالبا ما ورثت الدول المستقلة حديثا النظم الديمقراطية الليبرالية من الحكام الاستعماريين السابقين، وتعكس قيما مثل: الفردانية والتنافس: وهى قيم غريبة على العديد من أجزاء العالم النامى.

إن انهيار النظم الشيوعية التقليدية فى أوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتى – ما بين أعوام ١٩٨٩-١٩٩١، تقدم مثالا جيدًا بشكل خاص لأزمة الشرعية أو لمجموعة من أزمات الشرعية. كان لهذه الأزمات بُعْدٌ سياسى واقتصادى واجتماعى. سياسيا، النظم الشيوعية التقليدية هى دول ذات حزب واحد يسيطر عليها حزب شيوعى "حاكم"، يمتد نفوذه فعليا على كل مجموعات المجتمع. واقتصاديا، لقد ثبت أن اقتصادات التخطيط المركزى التى تعمل داخل مثل هذه الأنظمة تفتقر إلى الكفاءة بشكل كبير، وغير قادرة على توليد الرفاهية المنتشرة الموجودة فى الغرب الرأسمالى، حتى وإن كانت غير متساوية. اجتماعيا، لقد ساعدت إنجازات النظم الشيوعية التقليدية ذاتها على تقويضها: إن التصنيع والتوسع فى التعليم الجماهيرى، خلق جماعة كبيرة من المواطنين تتمتع بقدر أكبر من العلم والمعرفة والمعلومات، ومطالبها بالحريات المدنية والسلع الاستهلاكية، التى تعتقد أنها متاحة فى الغرب، تفوق ببساطة قدرة النظام على الاستجابة. إن مثل هذه العوامل قوضت تدريجيا أحقية أو شرعية الشيوعية التقليدية، مما عجل بحدوث مظاهرات جماهيرية على امتداد بلدان أوروبا الشرقية فى عام ١٩٨٩، وفى الاتحاد السوفيتى فى عام ١٩٩١.

ملخص

١- إن القوة مركزية لفهم السياسية ولممارستها. ويمكن أن تمارس على مستويات ثلاثة: من خلال القدرة على اتخاذ قرارات أو التأثير عليها؛ ومن خلال القدرة على وضع الأجندة ومنع اتخاذ قرارات؛ ومن خلال القدرة على التلاعب فيما يعتقد الناس وما يريدون.

٢- القوة هى القدرة على التأثير فى سلوك الآخرين، اعتمادا على القدرة على المكافأة أو العقاب. وعلى النقيض، السلطة هى الحق فى التأثير على الآخرين، اعتمادا على واجب الطاعة الذى يقررونه. لقد ميز فيبر بين ثلاثة أنواع من السلطة: السلطة التقليدية المرتكزة على العرف والتاريخ؛ والسلطة الكاريزمية: قوة الشخصية؛ والسلطة القانونية – العقلانية، المستمدة من القوة الرسمية لمنصب أو موقع.

٣- تثير السلطة خلافات سياسية وأيديولوجية عميقة. يعتبرها البعض أساسية للحافظ على مجتمع منظم، ومستقر، وصحى، بما يوفره للأفراد من الإرشاد والتوجيه الواضح والدعم. بينما يحذر آخرون من أن السلطة تنزع إلى أن تكون عدوة للحرية وتقوض العقل والمسؤولية الأخلاقية؛ تميل السلطة إلى أن تؤدى إلى الاستبداد.

٤- تشير الشرعية إلى "أحقية" نظام سياسى. إن الشرعية مهمة وحاسمة لاستقرار وبقاء نظام الحكم على المدى الطويل. لأنه يعتبر مبررا ومقبولا. قد تتطلب الشرعية التطابق مع قواعد دستورية مقبولة على نطاق واسع، ومع دعم عام كبير، لكن يمكن أيضا "اختلاق" الشرعية من خلال عملية تلاعب أيديولوجى وسيطرة لصالح نخبة سياسية أو اجتماعية.

قراءات أخرى

Almond, G. and Verba, S. *The Civic Culture Revisited*. Princeton University Press, 1980.

Barnes, B. *The Nature of Power*. Cambridge: Polity Press, 1988.

Barry, B. (ed.) *Power and Political Theory*. London: Wiley, 1976.

Beetham, D. *The Legitimation of Power*. London: Macmillan, 1991.

Bocock, R. *Hegemony*. London: Tavistock, 1986.

Dowding, K. *Power*. Buckingham: Open University Press, 1996.

Flathman, R. *The Practice of Political Authority: Authority and the Authoritative*. University of Chicago Press, 1980.

Foucault, M. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. London: Harvester Wheatsheaf, 1980.

Lukes, S. (ed.) *Power*. Oxford: Blackwell, 1988.

Raz, J. (ed.) *Authority*. Oxford: Blackwell, 1990.

Wolff, R.P. *In Defence of Anarchism*. New York: Harper & Row, 1970.

الفصل السادس

القانون والنظام والعدالة

مقدمة

يوجد القانون فى كل المجتمعات الحديثة، وعادة ما يعتبر الأساس الراسخ للوجود المتحضر. يأمر القانون المواطنين، بأن يقول لهم ما يجب عليهم أن يفعلوه؛ وهو يعلن المحظورات موضحًا ما لا يستطيع الموطنون أن يفعلوه؛ ويعين الحقوق بحيث يحدد ما يكون من حق المواطنين أن يقوموا به. ورغم أنه مقبول على نطاق واسع أن القانون ضرورى لأى مجتمع صحى ومستقر، فهناك جدل كبير حول طبيعة القانون ودوره. هناك خلاف فى الآراء، مثلا، بشأن أصول القانون والهدف منه. هل هو يحرر أم يقمع؟ هل القانون موجود لحماية كل الأفراد وتعزيز الصالح العام، أم أنه فقط لخدمة مصالح القلة، صاحبة الممتلكات والامتيازات؟ بالإضافة إلى أن هناك جدلا حول العلاقة بين القانون والأخلاق. هل القانون يدعم المعايير الأخلاقية، وهل يجب أن يحاول القيام لذلك؟ ما مدى الحرية التى يجب أن يسمح بها القانون للفرد وبخصوص أية قضايا؟

وترتبط مثل هذه الأسئلة أيضًا، بالحاجة إلى الأمن الشخصى والنظام الاجتماعى. فى الحقيقة، إن مفاهيم النظام والقانون غالبًا ما تبدو فى أفواه السياسيين مدمجة فى المفهوم المركب: "القانون ـ والنظام". إن دمج هاتين الفكرتين معًا، يعتبر أن القانون هو الأداة الرئيسية التى من خلالها يتم الحفاظ على النظام، لكن هذا الدمج يثير مجموعة من المشكلات. بشكل

خاص، هل يتم تأمين النظام فقط، من خلال فرض القانون بالقوة والعقاب، أم يمكن أن ينشأ بشكل طبيعى من خلال تأثير التضامن الاجتماعى والحس العقلانى السليم؟ وأخيرا، هناك المشكلة المعقدة الخاصة بالعلاقة بين القانون والعدالة. وهل هدف القانون أن يرى العدالة وقد تحققت، وبأية حال، ما الذى قد ينتج عن ذلك؟ بالإضافة إلى، كيف يمكن التمييز بين القوانين العادلة والقوانين غير العادلة؟ وبشكل خاص، هل يفترض هذا التمييز أن فى بعض الظروف قد يكون خرق القانون مبررا؟

القانون

إن كلمة "قانون" قد استخدمت فى مجموعة واسعة من الطرق المتنوعة. أولا: هناك قوانين علمية أو ما يسمى قوانين وصفية. إنها القوانين التى تصف نماذج سلوكية منتظمة أو ضرورية، توجد سواء فى الحياة الطبيعية أو الاجتماعية. إن أوضح الأمثلة على ذلك نجدها فى العلوم الطبيعية، على سبيل المثال، قوانين الحركة وقوانين الديناميكا الحرارية التى يقدمها علماء الفيزياء. ولكن هذا المفهوم للقانون استخدمه أيضا المنظرون الاجتماعيون، وذلك فى محاولة لإلقاء الضوء، على نماذج من السلوك الاجتماعى يمكن التنبؤ بها، قد تكون محتومة. ويمكن رؤية ذلك فى تأكيد إنجلز أن ماركس (راجع ص٦٢٧) كشف "قوانين" التطور التاريخى والاجتماعى، وكذلك فى ما يسمى " قوانين "العرض والطلب التى تعتمد عليها النظرية الاقتصادية. غير أن استخداما بديلا يعامل القانون بشكل عام، كوسيلة لدعم وتعزيز معايير وقواعد السلوك الاجتماعى. ومن ثم، فإن علماء الاجتماع يرون فى كل المجتمعات المنظمة أشكالا من القانون فى حالة عمل، ويمتد ذلك من العمليات غير الرسمية التى نجدها عادة فى المجتمعات التقليدية، إلى النظم القانونية الرسمية المميزة للمجتمعات الحديثة. وعلى النقيض، نزع المنظرون السياسيون إلى فهم

القانون بشكل أكثر تخصيصا، إذ يعتبرون القـــانون مؤســـسة اجتماعيـــة مميـــزة، منفصلة بوضوح عن القواعد الاجتماعية الأخرى، أو المعايير، ولا توجد إلا فـــى المجتمعات الحديثة فقط.

بشكل عام، يضم القانون مجموعة من القواعد، تتضمن، كما سبق أن ذكرنا، أوامر، ونواهى وحقوق. ما الذى يميز القانون عن القواعد الاجتماعية الأخرى؟ أولاً: القانون تضعه الحكومة، ومن ثم فهو يطبق على امتداد المجتمع ككل. وبهذه الطريقة، يعكس القانون "إرادة الدولة"، وبالتالى تكون له الأولوية على كل المعايير والقواعد الاجتماعية الأخرى. على سبيل المثال، خضوع المواطنين والتزامهم بقواعد ناد رياضى، أو كنيسة أو نقابة عمالية لا يوفر لهم الحصانة إذا انتهكوا "قانون البلد". ثانيا: القانون إجبارى، لا يسمح للمواطنين أن يختاروا القوانين التى يطيعونها، وتلك التى يتجاهلونها، لأن القانون مدعوم بنظام إجبار وعقاب. ثالثًا: للقانون صفة "العمومية"، من حيث أنه يتكون من قواعد منشورة ومعترف بها. ويتحقق ذلك، جزئيًا بسن القانون من خلال عملية تشريعية رسمية، وعادة ما تكون علنية. بالإضافة إلى أن العقوبات التى تنزل على من يخرق القانون، قابلة للتنبؤ بها ويمكن توقعها، فى حين يكون لإلقاء القبض التعسفى أو السجن سمة عشوائية ومستبدة. رابعًا: يعترف عادة بأن القانون ملزم على من يطبق عليهم، حتى ولو كانت قوانين معينة تعتبر " ظالمة" أو غير عادلة. وبالتالى، فإن القانون أكثر من مجرد مجموعة من الأوامر مفروضة بالقوة، إنه يتضمن أيضًا مطالب أخلاقية، مما يقتضى أن القواعد القانونية **يجب** أن تطاع.

حكم القانون

إن حكم القانون هو مبدأ دستورى يحترم فى الدول الديمقراطية الليبرالية بقوة تعبدية تقريبًا. فى الجوهر، إنه ببساطة مبدأ أن القانون يجب أن "يحكم"، أى

إنه يجب أن يوفر إطارا يتصرف كل المواطنين داخله، ولا يجب على أحد تجاوزه، سواء كان مواطنا لا يتولى منصبا أو عملا عاما، أو مسؤولا حكوميا. لقد نشأ مبدأ حكم القانون من نظرية ليبرالية للقانون مستقرة من زمن طويل. منذ جون لوك (راجع ص٤٥٥) وحتى الآن ،اعتبر الليبراليون القانون ضمانة رئيسية لحرية الفرد وليس قيدا على هذه الحرية. بدون حماية القانون، سيكون كل فرد مهددا باستمرار من كل عضو آخر فى المجتمع، كما أنهم أيضًا مهددون فعليا منه. إن خطر السلوك الفردى العفوى وغير المقيد، صور بشكل تقريبى بوحشية "حالة الطبيعة". وبالتالى، فإن الهدف الأساسى للقانون هو حماية حقوق الفرد، التى تعنى من وجهة نظر لوك، الحق فى الحياة والحرية والملكية.

ومن ثم تكون الفضيلة الأسمى لحكم القانون، أنه يعمل على حماية المواطن الفرد من الدولة؛ فهو يؤمن "حكم القوانين وليس حكم الرجال". لقد حفظت هذه الفكرة فى التصور الألمانى لدولة تعتمد على القانون *Rechtsstaat*، وتم تبنيها على نطاق واسع على امتداد أوروبا القارية، وشجعت تطور النظم القانونية، المصنفة والمنظمة والمحترفة. لكن حكم القانون له سمة أنجلو- أمريكية مميزة. فى الولايات المتحدة، يؤكد دستور البلاد على سيادة القانون، وذلك من خلال الضوابط والتوازنات التى يرسخها، وحقوق الفرد المذكورة باختصار فى وثيقة الحقوق. وقد ذكر ذلك بوضوح فى التعديلين الخامس والرابع عشر للدستور، وهى تعديلات تحظر على وجه الخصوص على الحكومة الفيدرالية وحكومة الولاية، حرمان أى شخص من حياته وحريته وممتلكاته، بدون "دعوى قضائية مطابقة للعرف والإجراءات القانونية". إن مبدأ "الدعوى القضائية المطابقة للعرف والإجراءات القانونية" لا تقيد فقط السلطة التقديرية للمسؤولين الرسميين، لكنه يحافظ أيضًا على عدد من الحقوق الفردية، خاصة الحق فى محاكمة عادلة ومعاملة متساوية فى ظل القانون. ومع ذلك فإنه يعهد بسلطة كبيرة بين يدى القضاة، الذين بتفسيرهم للقانون، يحددون فعليا المجال الحقيقى لعمل الحكومة.

وعلى النقيض، تعتبر رؤية بريطانيا لحكم القانون أنه نظم دستورية غير مدونة، حيث تكون الحقوق والواجبات مجذرة فى القانون العادى غير المكتوب المبنى على العرف والعادة، وهى قوانين مستمدة من أعراف وتقاليد راسخة منذ أمد بعيد. إن الوصف التقليدى لهذه الرؤية نجدها فى كتاب إيه. فى.ديسى A.V.Dicey: **مقدمة لدراسة القانون الدستورى** (] ١٨٨٥ [١٩٣٩). يشمل حكم القانون، من وجهة نظر ديسى أربع سمات منفصلة. أولا: لا يجب معاقبة أحد إلا إذا خرق القانون. إنها السمة الأساسية إلى أبعد الحدود لحكم القانون، لأنها تميز بين الحكومة الملزمة بالقانون والحكومة الاستبدادية، على افتراض أنه حيث يوجد حكم القانون لا تستطيع الحكومة أن تتصرف ببساطة على هواها؛ فلا تستطيع، مثلاً، أن تعاقب المواطنين فقط لأنها تعارض آراءهم أو لا توافق على سلوكهم. ثانيًا: يتطلب حكم القانون ما يسميه ديسى: "الخضوع المتساوى" للقانون، والمفهوم بشكل عام بأنه التساوى أمام القانون. الأمر بسيط تمامًا، يجب ألا يكون القانون متعلقا بالأشخاص، ولا يجب أن يميز ضد الناس، على أساس العرق أو الجنس أو العقيدة الدينية أو الخلفية الاجتماعية، إلخ، ويجب أن يطبق بالتساوى على المواطنين العاديين والمسؤولين الحكوميين. ثالثًا: عندما يخرق القانون يجب أن يكون هناك يقين بالعقاب. يستطيع القانون أن "يحكم" فقط إذا طبق فى جميع الأوقات وفى جميع الظروف؛ ويحكم القانون بشكل انتقائى فقط، عندما يلاحق بعض من خرق القانون وتتم معاقبتهم، بينما يفلت آخرون من العقاب. أخيرا، يتطلب حكم القانون أن يتضمن "القانون العادى" للبلاد حقوق وحريات الفرد. ويأمل ديسى أن ذلك سيضمن أن يستطيع المواطنون فى حالة انتهاك حقوقهم الفردية أن ينشدوا الإنصاف من خلال المحاكم.

ورغم أن ديسى يعتقد أن حكم القانون، هو بشكل نموذجى نظام الحكم فى بريطانيا ونظم الحكم التى اقتدت به، فإن بريطانيا تقدم، من عدد من الجهات، مثالاً فقيرا بشكل خاص لحكم القانون. على سبيل المثال، يمكن الجدل بأن السيادة البرلمانية، المبدأ المركزى لدستور بريطانيا غير المدون، تنتهك فكرة حكم القانون ذاتها؛ مع أن ديسى كافح من أجل التوفيق بين الاثنين، من الصعب افتراض أن القانون "يحكم" إذا كانت الهيئة التشريعية نفسها غير مقيدة بأية قيود خارجية. لقد تفاقمت هذه المشكلة بنمو السلطة التنفيذية، والسيطرة الفعلية التى تمارسها الحكومة القائمة على البرلمان، والتى أصبحت ممكنة نتيجة للانضباط الحزبى. لقد شجع ذلك لورد هايلشام Hailsham (١٩٧٦) على وصف نظام الحكم البريطانى بأنه "ديكتاتورية انتخابية". من ناحية أخرى، رغم إدخال قانون حقوق الإنسان عام ١٩٩٨، لا يزال البرلمان، وليس المحاكم، من له الدور الأولى فى تحديد مدى الحرية المدنية. إن إقامة حكم قانون له قيمة فى بريطانيا قد يتطلب إذن إصلاحا دستوريا بعيد المدى؛ بما فى ذلك تدوين الدستور، وإدخال "وثيقة حقوق" راسخة، وإقامة فصل واضح بين السلطتين التشريعية والتنفيذية.

ويمثل حكم القانون، بمعناه الواسع، قلب المبدأ الديمقراطى الليبرالى، شاملا أفكارًا مثل: نظام الحكم الدستورى والحكومة المحدودة، وهى أفكار تطمح اليها أغلب الدول الحديثة. إن حكم القانون يفرض، بشكل خاص، قيودا مهمة على كيف يسن القانون وكيف يقضى به بين الناس. وقد افترض حكم القانون، على سبيل المثال، أن كل القوانين يجب ان تكون "عامة"، بمعنى أن تطبق على كل المواطنين، ولا تختار أفرادا بعينهم أو مجموعات معينة لمعاملة خاصة، سواء كانت جيدة او سيئة. كما أنه أمر حيوى أن يعرف المواطنون " أين يقفون"، ومن ثم يجب أن تكون القوانين مصاغة بدقة ويسهل للجمهور الوصول إليها. من الواضح، مثلا، أن التشريع بأثر رجعى غير مقبول على هذه الأسس، حيث إنه يسمح بأن يعاقب

المواطنون لأعمال كانت قانونية عندما حدثت. وبالطريقة نفسها، عادة ما يعتقد أن حكم القانون لا يتفق مع أشكال العقاب الوحشية وغير الإنسانية. وقبل كل شئ، يقتضى المبدأ ان تكون المحاكم حيادية ويستطيع الجميع الوصول إليها. ويمكن إن يتحقق ذلك فقط، إذا تمتعت السلطة القضائية، التى دورها هو تفسير القانون والقضاء بين أطراف النزاع، بالاستقلال عن الحكومة. ويستهدف استقلال السلطة القضائية ضمان أن يكون القضاة" فوق" آلية الحكومة أو "خارجها"، بمعنى آخر، يجب أن يظل القانون منفصلا تمامًا عن السياسية.

ومع ذلك، فإن حكم القانون هو أيضا محل نقد. يفترض البعض، مثلا، أنها حقيقة بديهية: إن القول بأن القانون "يحكم"، قد يعنى الاعتراف بأن المواطنين مجبرين على أن يطيعوه ولا شيء أكثر من ذلك. بهذا المعنى الضيق، يتحول حكم القانون إلى تصريح بأنه "يجب على كل فرد أن يطيع القانون". بينما يعتقد آخرون أن المبدأ لا يولى مضمون القانون سوى اهتمامًا قليلا. وبالتالى جادل البعض بأن حكم القانون تم التقيد به، فى الرايخ الثالث والاتحاد السوفيتى، لأنه ببساطة ارتدى القمع قناع الالتزام بالقانون. حتى أكثر المدافعين حماسا عن مبدأ حكم القانون سيعترفون أنه رغم أن حكم القانون قد يكون شرطا ضروريًا للحكم العادل، فإنه لا يكفى فى حد ذاته. غير أن النقاد الماركسيين يذهبون إلى أبعد من ذلك. إن الماركسيين (راجع ص١٤٨) عادة لم ينظروا إلى القانون على أنه حماية للحرية الفردية لكن على إنه وسائل لتأمين حقوق الملكية ولحماية النظام الرأسمالى. بالنسبة لماركس: القانون، مثل السياسية والأيديولوجيا، هو جزء من "بنية فوقية" تتحكم فيها "القاعدة" الاقتصادية، وهى فى هذه الحالة طريقة الإنتاج الرأسمالية. ومن ثم فإن القانون يحمى الملكية الخاصة، وعدم المساواة الاجتماعية والسيطرة الطبقية. كما لفتت الحركات المطالبة بالمساواة بين الجنسين سياسيا واقتصاديا واجتماعيا (راجع ص١١٥) الانتباه إلى انحيازات تعمل من خلال النظام القانونى، وهى فى هذه

الحالة انحيازات لصالح مصالح الرجال، وعلى حساب النساء كنتيجة، مثلا، لأن السلطة القضائية والمهنة القانونية يسيطر عليها الذكور. ومن جانبهم، أكد منظرو التعدد الثقافى أن القانون يعكس القيم والمواقف الخاصة بالمجموعة المسيطرة ثقافيا، وبالتالى فهو غير حساس لقيم وهموم مجموعات الأقلية.

القانون الطبيعى والقانون الوضعى

إن العلاقة بين القانون ومبادئ الأخلاق، هى إحدى أكثر المشكلات الشائكة فى النظرية السياسية. لقد أرهقت الفلاسفة طويلا المسائل الخاصة بطبيعة القانون، وأصوله وغايته. هل القانون، مثلا، يكون ذا جدوى فقط لمجموعة من المبادئ الأخلاقية الأعلى، أو هل هناك تمييزا واضحا بين القانون والمبادئ الأخلاقية؟ إلى أى مدى يسعى قانون الجماعة، أو يجب أن يفعل، لتدعيم معايير السلوك الأخلاقى؟ إن مثل هذه الأسئلة تتجه إلى قلب التمييز بين نظريتين متناقضتين للقانون: القانون الطبيعى والقانون الوضعى.

بالنظر على السطح، فإن القانون والمبادئ الأخلاقية هما أمران مختلفان جدا. يشير القانون إلى شكل مميز من السيطرة الاجتماعية، المدعومة بوسائل فرضها بالقوة، فهو بالتالى يحدد ما يمكن وما لا يمكن أن يفعل. فى الجانب المقابل، تكون المبادئ الأخلاقية معنية بالمسائل الأخلاقية، والفرق بين ما هو "صحيح" وما هو "خاطئ"؛ وبالتالى يقضى بما يجب وما لا يجب فعله. غير أن، من ناحية مهمة، يكون القانون مفهوما من الأسهل إدراكه عن المبادئ الأخلاقية. يمكن فهم القانون كحقيقة اجتماعية، فإن له طابعًا موضوعيًا يمكن دراسته وتحليله. وعلى النقيض، فإن المبادئ الأخلاقية من حيث طبيعتها، كيان ذاتى غير موضوعى، فهى أمر يتعلق بالرأى أو الحكم الشخصى. ولهذا السبب، غالبًا ما

يكون غير واضح ما الذى يشير اليه تعبير "مبادئ أخلاقية". هل المبادئ الأخلاقية هى ببساطة العرف والعادات، التى تسود داخل جماعة معينة؟ هل تحتاج المبادئ الأخلاقية أن ترتكز على مبادئ محددة بوضوح وراسخة جدا، سواء كانت مبادئ عقلانية أو دينية، تجيز بعض أشكال السلوك بينما تدين سلوكيات أخرى؟ هل المثل العليا الأخلاقية هى تلك التى من المفترض أن يفرضها كل فرد على نفسه؟ باختصار هل المبادئ الأخلاقية معنية فقط بالفرد؟

إن المفكرين الذين يصرون على أن جذور القانون ممتدة فى نظام أخلاقى، أو يجب أن يكون كذلك، يؤيدون نوعا من نظرية "القانون الطبيعى". ترجع نظريات القانون الطبيعى إلى أفلاطون (راجع ص٤٧) وأرسطو (راجع ص١٢٨). كان أفلاطون يعتقد أن وراء أشكال الحياة الاجتماعية والسياسية دائمة التغيير، تكمن أشكال متعلقة بالنموذج الأصلى الذى لا يتغير، وهى "الأفكار"، التى لا يملك معرفتها سوى صفوة مستنيرة، الملوك- الفلاسفة. وبالتالى يكون المجتمع "العادل " هو الذى تتفق فيه القوانين البشرية بقدر الإمكان مع هذه الحكمة المتسامية(•). واستكمل أرسطو هذا الخط فى التفكير، الذى كان يعتقد أن غاية القانون والحياة الاجتماعية المنظمة هى تشجيع الجنس البشرى على العيش وفقا للفضيلة. فى هذه الرؤية، هناك قانون مثالى، ثابت لكل زمان، سيوفر أسس المواطنة وكل أشكال السلوك الاجتماعى الأخرى. وفى القرون الوسطى، أخذ المفكرون من أمثال توما الأكوينى (راجع ص٢٧١) أيضًا فكرة أن القوانين البشرية لها أسس أخلاقية، على أنها أمر مسلم به. يؤكد توما الأكوينى أن القانون الطبيعى، يمكن أن يكون قد تغلغل خلال عقلنا الطبيعى الموهوب من الله، ويرشدنا نحو بلوغ الحياة الجيدة على الأرض.

(•) التى تعتمد فى اكتشاف الحقيقة على إعمال الفكر و ليس على التجربة أو الخبرة. (المترجم)

لقد تم التعبير عن مطالب القانون الطبيعي من خلال فكرة الحقوق الطبيعية، ويعتقد أن الحقوق الطبيعية منحت للبشر، سواءً بواسطة الرب أو بواسطة الطبيعة. إن المفكرين من أمثال لوك وتوماس جيفرسون (راجع ص ٣٢٣) افترضوا أن غاية القانون من صنع البشر، وهي حماية تلك الحقوق الممنوحة من الله وغير القابلة للتحويل. غير أن ظهور التفكير العلمي والمذهب العقلي، الذي عززهما القرن التاسع عشر، قد جعل نظريات القانون الطبيعي غير ملائمة للعصر بشكل واضح. ومع ذلك، شهد القرن العشرين إحياء لمثل هذه الأفكار، وقد عجل بها، جزئيا، قناع الشرعية الذي تخفى وراءه الإرهاب النازي والستاليني. إن الرغبة في إقامة مجموعة قيم أخلاقية أعلى، يمكن الحكم على القانون القومي طبقا لها، كانت إحدى المشكلات، على سبيل المثال، التي كان على محاكمات نور مبرج (١٩٤٥ / ٤٦) أن تتعامل معها. وتحت رعاية الأمم المتحدة، التي كانت قد تكونت حديثًا، تم محاكمة شخصيات نازية رئيسية بتهم جرائم حرب، رغم إنهم في كثير من الحالات، كانوا يتصرفون بشكل قانوني طبقًا للنظام النازي نفسه. وكان الرجوع إلى مفهوم القانون الطبيعي هو ما جعل ذلك ممكنا، ولو أنه أطلق عليه حقوق الإنسان في الأسلوب اللغوي الحديث. في الحقيقة، لقد أصبح الآن مقبولا بشكل واسع ضرّورة أن يكون القانون الوطني والقانون الدولي متطابقين مع المبادئ الأخلاقية الأعلى المنصوص عليها في تعاليم حقوق الإنسان. إن هذه الأفكار تم مناقشتها بتفصيل أكبر في الفصل السابع.

توما الأكويني Thomas Aquinas (١٢٢٤ – ١٢٧٤)

راهب دومينيكاني وفيلسوف ولاهوتي إيطالي. ولد قرب مدينة نابولي، وهو ابن أسرة نبيلة، وانضم الأكويني إلى رهبنة الدومينيكان ضد رغبات

أسرته. وفى عام ١٣٢٤ تم إعلانه قديسا، وفى القرن التاسع عشر، أقــر بابـا روما ليو الثالث، أن كتابات الأكوينى هى أساس علم اللاهوت الكاثوليكى.

لقد شارك الأكوينى فى المناقشات اللاهوتية فى زمانـــه، مؤكــدا أن العقل والإيمان منسجمان، ومدافعا عن إدخال أرسطو (راجع ص١٢٨) فــى مناهج الدراسة الجامعية. وتتناول موسوعة الخلاصة اللاهوتيـــة (١٩٦٣) الواسعة، التى بدأها فى عام ١٢٦٥، ولم يكملها، طبيعة الــرب، والمبــادئ الأخلاقية والقانون ــ الأبدى، الإلهى، الطبيعـــى والبــشرى. لقــد رأى أن "القانون الطبيعى" هو القواعد الأخلاقية الأساسية التى يعتمد عليها المجتمــع السياسى، معتقدا أن هذه القواعد يمكن تطويرها بالتفكير المنطقى العقلانــى على الطبيعة البشرية. وبما أن القانون البشرى، طبقا لرؤية الأكوينى، يجب أن يصاغ طبقا للقانون الطبيعى، وتكون غايته فى نهاية الأمــر أن " يقــود البشر إلى الفضيلة"، مما يعكس اعتقاده أن القانون والحكومة والدولـــة هـــى سمات طبيعية للوضع البشرى، وليس كنتائج للخطيئة الأصــلية كمـــا أكــد القديس أوغسطين (راجع ص١٦٤). ومع ذلك اعترف الأكوينى أن القانون البشرى هو أداة ناقصة، حيث إن بعض النقائص الأخلاقية لا يمكن منعهـــا قانونيا، وإن محاولات منع الآخرين قد تسبب ضررًا أكثر مـــن النفـــع. إن المذهب السياسى الذى أسسه الأكوينى يعرف بالتومائية، وتحاول التومائيـــة الجديدة، منذ أواخر القرن التاسع عـــشر، أن تحـــافظ علـــى روح "الحكـــيم الملائكى" حية.

إن الفكرة الأساسية التى تمثل جوهر كل مفاهيم القانون الطبيعى، هى فكرة أن القانون يجب أن يتطابق مع بعض المعايير الأخلاقية السابقة، حيث إن غايـــة القانون تعزيز المبادئ الأخلاقية. غير أن هذا المفهوم تعرض للهجوم فى القـــرن

التاسع عشر من ما أسماه جـون أوسـبورن John Osbourne: "علـم القـانون الوضعى". إن فكرة القانون الوضعى تسعى إلـى تحريـر فهـم القـانون مـن الافتراضات الأخلاقية والدينية والروحية. يرى الكثيرون أن جذور هذا الاتجـاه موجودة فى نظرية القانون لتوماس هوبس Thomas Hobbes (رجع ص ٢١٥): "القانون هو كلمة من له الحق أن يسيطر على الآخرين". فى الواقع، القانون ليس أكثر من إرادة السيد. بحلول القرن التاسع عشر، طـور جـون أوسـتن Austin John(١٧٩٠ - ١٨٥٩) ذلك إلى نظرية "الفلسفة الوضعية القانونية"، التى تـرى أن السمة المحددة للقانون ليست تطابقه مع مبادئ أخلاقية أعلى، أو مبادئ دينية، لكن حقيقة أنه ينشأ ويعزز بواسطة سلطة سياسية عليا، "شخص الحاكم أو هيئـة حاكمة". إن ذلك يختصر الأمر إلى الاعتقاد، أن القانون هو القانون لأنه يطـاع. إن أحد عواقب ذلك، مثلا، أن مفهوم القانون الدولى مشكوك فيه بشكل عالى. إذا كانت المعاهدات وقرارات الأمم المتحدة التى تشكل ما يسمى "بالقانون الدولى" لا يمكن فرضها بالقوة، فيجب اعتبارها كمجموعة من المبادئ الأخلاقيـة والمثـل العليا، وليست قانونا. لقد قام إتش.إل. إيه.هارت H.L.A.Hart بمحاولـة حديثـة لصقل وتنقيح الفلسفة الوضعية القانونية، وذلك فى كتابه: مفهوم القانون(١٩٦١). كان هارت مهتما بشرح القانون ليس من منظور المبادئ الأخلاقية، لكن بالرجوع إلى غايته داخل المجتمع البشرى. لقد افترض أن القانون ينشأ من "اتحاد قواعـد رئيسية وثانوية"، تقوم كل منها بوظيفة معينة. إن دور القواعد الرئيسية هو ضبط وتنظيم السلوك الاجتماعى، ويمكن اعتبار هذه القواعد مثل " مـضمون "النظـام القانونى، على سبيل المثال، القانون الجنائى. فى الجانب المقابل، القواعد الثانوية هى قواعد تمنح السلطات لمؤسسات الحكومة؛ إنها تخطط كيف يتم وضع القواعد الرئيسية ويتم تنفيذها ويقضى بها بين الناس، وبالتالى فإنها تحدد صحتها.

ففى حين تنتقد نظريات القانون الطبيعى لكونها فلسفية بشكل ميؤوس منه، فإن نظريات القانون الوضعى تهدد بفصل القانون تماما عن المبادئ الأخلاقية. إن الحالة الأكثر تطرفا فى هذا الاتجاه هو هوبز الذى أصر أن المواطنين عليهم التزامُ بطاعة كل القوانين، مهما كانت ظالمة، حيث إن التصرف خلاف ذلك قد يهدد بالتردى فى فوضى حالة الطبيعة. غير أن، مفكرين آخرين من أنصار الفلسفة الوضعية القانونية يسمحون بأن القانون يمكن، ويجب، أن يكون خاضعًا لتدقيق أخلاقى، وربما يتعين تغييره إذا كان معيبا أخلاقيا. إن موقفهم، مع ذلك، هو ببساطة أن المسائل الأخلاقية لا تؤثر فى ما إن كان القانون قانونًا. بمعنى آخر، ففى حين يسعى منظرو القانون الطبيعى أن توضع معا قضايا " ما هو القانون"، و"ما يجب أن يكون عليه القانون"، يتعامل منظرو الفلسفة الوضعية القانونية مع هذين الأمرين على كونهما منفصلين تماما. لكن رؤية بديلة للقانون ظهرت فى الجزء الأول من القرن، وارتبطت بأفكار القاضى الأمريكى الشهير، أوليفر وندل هولمز Oliver Wendell Holmes(١٨٠٩ - ٩٤). إنها الواقعية القانونية، إنها النظرية القائلة أن القضاة هم حقا من يصنعون القانون، لأنهم من يقررون كيف يجب أن تحل القضايا. بهذا المعنى، يمكن اعتبار كل القوانين من صنع القضاة. لكن هذه الرؤية لها تداعيات مقلقة بالنسبة لصورة الحكومة الديمقراطية، نظرا لأن القضاة فى غالبية الحالات، ليسوا منتخبين.

القانون والحرية

بينما كان الفلاسفة مشغولين بقضايا واسعة، مثل طبيعة القانون ذاته، اتجهت المناقشات حول العلاقة بين القانون والمبادئ الأخلاقية، إلى التركيز على المضمون الأخلاقى لقوانين بعينها. ما هى القوانين المبررة أخلاقيا، وما هى القوانين التى

على خلاف ذلك؟ إلى أى مدى يجب على القانون أن يسعى " لتعليم الأخــلاق"؟ أم أنه لا يجب عليه ذلك إطلاقا؟ تثور مثل هذه القضايا غالبا نتيجة للخلافات الأخلاقية فى ذلك الوقت، وتسعى لمعرفة هل على القانون أن يسمح أو يمنع ممارسات مثل: الإجهاض، الدعارة، الفنون الإباحية، والعنف فى البث التلفزيونى، والأمومة البديلة، والهندسة الوراثية، إلخ. فى قلب هذه المسائل توجد قضية الحرية الفردية والتــوازن بين تلك الخيارات الأخلاقية، التى يجب إلى حد بعيد أن يقوم بها الفرد، وتلك التـــى يجب أن يقررها المجتمع، وتنفذ من خلال القانون.

وبطرق عدة، كان الإسهام الممتاز فى هذا الجدل، ما قدمه جون ستيورت مل John Stuart Mill (راجع ص٤٣٦) فى القرن التاسع عشر، الذى أكــد فـــى كتابه: عن الحرية ([١٨٥٩] ١٩٧٢) أن "الهدف الوحيد الذى يمكن أن تمـــارس من أجله السلطة بشكل شرعى على أى فرد فى جماعة متحضرة ضد إرادته، هو منع الإضرار بالآخرين". إن موقف مل من القانون هو موقف مؤيد لمذهب حرية الإرادة: كان يريد أن يتمتع الفرد بأوسع مجال ممكن من الحرية. وأعلن مل: "إن الفرد هو صاحب السيادة على نفسه، على جسده وعلى عقله". غير أن هذا المبدأ، الذى يشار إليه فى أغلب الأحيان بأنه "مبدأ الضرر"، يقتضى تمييزًا واضحًا جــدًا بين الأفعال "المتعلقة بالشخص ذاته"، والتى تقتصر تداعياتها بشكل كبير وكامــل على الشخص المعنى، والأفعال التى يمكن أن يعتقد أنها "تتعلق بالآخرين". مــن وجهة نظر مل، لا يحق للقانون أن يتدخل فى الأفعال "المتعلقة بالشخص ذاتــه"؛ فى هذا المجال من حق الأفراد أن يمارسوا حرية غير مقيــدة. وبالتـــالى، فـــإن القانون يجب فقط أن يقيد الفرد فى مجال الأفعال "المتعلقة بالآخرين"، وذلك فقط، فى حالة حدوث ضرر للآخرين. إن التطبيق الدقيق لهذا المبدأ، سيتحدى وبـــشكل واضح مجموعة واسعة من القوانين الموجودة على نحــو شـــائع، خاصـــة تلـــك القوانين التى تتسم بالطريقة الأبوية. على سبيل المثال، تكون القوانين التى تحـــرم

وتمنع الانتحار والدعارة غير مقبولة تمامًا، بما أن القصد الأساسي من هذه القوانين هو منع الناس من الإضرار أو إيذاء أنفسهم. ويمكن قول الشيء نفسه بالنسبة للقوانين التى تحرم تعاطى المخدرات أو تفرض بالقوة استخدام حزام الأمان أو خوذة الارتطام، بقدر ما يعكس ذلك اهتماما بالأشخاص المعنيين مقابل التكلفة (الضرر) المفروضة على المجتمع.

إن أفكار مل تعكس التزاما قويا بالحرية الفردية، تولد من إيمان بالعقل والرشد البشرى، واقتناع بأنه فقط من خلال ممارسة الاختيار الشخصى، سيتطور البشر ويحققون "الشخصية الفردية". غير أن أفكاره أثارت عددا من الصعوبات. أولا: ما المقصود بـ "ضرر"؟ بالنسبة لمل من الواضح أن ضرر يعنى ضررا ماديا. لكن هناك أسسا على الأقل لتوسيع مفهوم الضرر، ليتضمن الضرر النفسى والعقلى والمعنوى، وحتى الروحى. على سبيل المثال، رغم أنه من الواضح أن التجديف لا يسبب ضررا ماديا، فإنه مع ذلك يسبب "إهانة"، وقد يتحدى أكثر المبادئ قدسية لمجموعة دينية معينة، ومن ثم يهدد أمنها. لقد استخدم الأصوليون المسلمون هذه الحجة تحديدا فى حملتهم ضد نشر آيات شيطانية لسلمان رشدى، وبالطريقة نفسها يمكن اعتبار أن اتفاقيات الأسعار بين الشركات فى الحياة الاقتصادية غير شرعية وغير قانونية، لأنها تضر مصالح المستهلكين الذين ينتهى بهم الأمر أن يدفعوا أسعارا أعلى، وفى الوقت نفسه تضر مصالح الشركات المنافسة. ثانيًا: من الذين يعتبرون "آخرين" ولا يجب إلحاق ضرر بهم؟ من الواضح أن هذا السؤال أثارته قضايا مثل: الإجهاض وأبحاث الأجنة، حيث يكون الوضع القانونى لمن لم يولد بعد محل النقاش. إذا تمت معاملة الجنين البشرى على أنه "آخر"، فإن التدخل معه أو الإضرار به بأية طريقة كانت يكون موجبا للإدانة أخلاقيا. لكن، إن ظل الجنين جزءا من الأم حتى يولد، فإن لها كامل الحق أن تفعل به ما يحلو لها، وهو ما سيتم مناقشته بالتفصيل فى الفصل السابع.

وتتعلق مشكلة ثالثة بالاستقلال الفردى. لا شك أن مل كان يريد أن يمارس الناس أكبر درجة ممكنة من السيطرة على مصائرهم، لكنه مع ذلك أقر أن ذلك قد لا يمكن تحقيقه فى جميع الأحوال، مثل، فى حالة الأطفال مثلا؛ لقد قبل أن الأطفال لا يملكون لا التجربة ولا الإدراك لاتخاذ قرارات حكيمة من أجل مصلحتهم؛ ونتيجة لذلك فإنه يعتبر ممارسة السلطة الأبوية مقبولة تماما. غير أن هذا المبدأ يمكن تطبيقه على أسس غير السن، بالنسبة لاستهلاك الكحول، مثلا، وتعاطى المخدرات. بحسب الظواهر، إنها أفعال "تتعلق بالشخص ذاته"، إلا، بالطبع، إذا توسع مبدأ "الضرر " ليتضمن المحنة التى يسببها ذلك للأسرة المعنية، أو تكاليف الرعاية الصحية التى يتعرض لها المجتمع. ومع ذلك، فإن استخدام المواد المؤدية إلى الإدمان تثير مشكلة إضافية، وهى أنها تسلب المدمن الإرادة الحرة، وبالتالى تحرمه أو تحرمها من القدرة على اتخاذ قرارات عقلانية ومنطقية. وعلى هذه الأسس تحديدا، يمكن أن يكون التشريع الأبوى مبررا تماما. فى الواقع، يمكن أن يمتد المبدأ بشكل لانهائى تقريبا. مثلا، يمكن الدفع ربما بأنه يجب حظر التدخين، على أساس أن النيكوتين يسبب إدمانا جسديا ونفسيا، وأن أولئك الذين يعرضون صحتهم للخطر من خلال التدخين، ربما تكون المعلومات المتوفرة لديهم قليلة بالنسبة لأخطار التدخين، أو أن يكونوا عاجزين عن اتخاذ أحكام حكيمة لمصلحتهم الشخصية. وباختصار، يجب إنقاذهم من أنفسهم.

هناك قاعدة بديلة لإقامة العلاقة بين القانون والمبادئ الأخلاقية، وهى دراسة الضرر الذى يمكن أن يصيب نسيج المجتمع بسبب الحرية غير المقيدة، وليس بدراسة مطالب الحرية الفردية. إن موضوع الخلاف هنا هو التنوع الثقافى والأخلاقى الذى تسمح به وجهة نظر مل، أو حتى تشجعه. إن تعبيرا ممتازا عن هذا الموقف، قدمه باتريك دفلين Patrick Devlin فى كتاب فرض الأخلاق بالقوة (١٩٦٨)، الذى يؤكد أن هناك " مبادئ أخلاقية عامة" يكون من حق المجتمع

فرضها بالقوة، من خلال أداة القانون. وكانت الإجازة القانونية للمثلية الجنسية، ونماذج أخرى مما سمى التشريع "المتساهل" فى الستينيات من القرن العشرين، هى ما أثارت اهتمام دفلين بهذه القضية. ويرتكز هذا الموقف، على الاعتقاد بأن المجتمع متماسك معا بمبادئ أخلاقية "مشتركة"، وهو اتفاق أساسى على ما هو "خير" وما هو"شر". وبالتالى، فمن حق القانون أن "يفرض الأخلاق"، عندما تهدد التغيرات فى أسلوب الحياة والسلوك الأخلاقى النسيج الاجتماعى وأمن كل المواطنين، الذين يعيشون داخل هذا المجتمع. إلا أن هذه الرؤية تختلف عن الطريقة الأبوية فى أن الأخيرة تهتم بشكل أضيق بجعل الناس يفعلون ما هو فى مصلحتهم، رغم أنه فى حالات مثل إدانة الأدب والفن الإباحى، يمكن القول بأن الطريقة الأبوية وفرض الأخلاق تتطابقان. يمكن اعتبار أن دفلين وسع مفهوم مل للضرر ليشمل "الإهانة" أو الإساءة، على الأقل عندما تثير الأفعال ما يسميه دفلين "أحاسيس حقيقية بالاشمئزاز" وليس مجرد كره. ومنذ السبعينيات من القرن العشرين، تبنى اليمين الجديد المحافظ أيضًا هذا الموقف فيما يتعلق بما اعتبروه "تلوثا أخلاقيا". وانعكس ذلك فى القلق بشأن تصوير العنف والجنس على شاشة التلفزيون، وانتشار حقوق المثليين من الجنسين. لقد مجد المفكرون المحافظون عادة فضائل "المبادئ الأخلاقية التقليدية" و"قيم الأسرة"، فى مواجهة التهديدات المزدوجة للتساهل الأخلاقى والتعدد الثقافى.

إن الفكرة المركزية فى هذه الحجج، هى أن المبادئ الأخلاقية ببساطة مهمة جدا لكى تترك للفرد. فحيث تتعارض مصالح المجتمع مع مصالح "الفرد"، يجب على القانون دائما أن يقف إلى جانب المجتمع. غير أن هذا الموقف يثير بعض الأسئلة الخطيرة. أولا: هل هناك أى شىء مثل "مبادئ أخلاقية عامة"؟ هل هناك مجموعة من قيم "الأغلبية" يمكن تمييزها عن قيم "الأقلية"؟ وباستثناء الأفعال مثل: القتل، والعنف الجسدى والاغتصاب، والسرقة، فإن وجهات النظر

الأخلاقية، تختلف بشكل كبير من جيل إلى جيل، ومن مجموعة اجتماعية إلى أخرى، وبالفعل من فرد إلى آخر. إن هذه التعددية الأخلاقية، واضحة بشكل خاص فى تلك المجالات الخاصة بالمبادئ الأخلاقية الشخصية والجنسية - العلاقات المثلية والإجهاض والعنف على شاشة التليفزيون ... إلخ. وهى المجالات التى يهتم بها بشكل خاص اليمين الجديد، فيما يتعلق بالمبادئ الأخلاقية. ثانيا: هناك خطر من أن تحت راية المبادئ الأخلاقية التقليدية، سيقوم القانون بفرض تحيز وتعامل اجتماعى. وإذا أدينت أفعال لمجرد أنها تسبب إساءة للأغلبية، فمعنى ذلك أننا نقول إن المبادئ الأخلاقية تصل إلى استعراض للسيطرة. بالطبع، يجب أن تكون الأحكام الأخلاقية دائما حاسمة، على الأقل بمعنى أنها تعتمد على مبادئ واضحة وعقلانية، وليس على مجرد معتقدات يؤمن بها الناس بشكل واسع. هل القوانين التى تضطهد اليهود، على سبيل المثال، تصبح مقبولة أخلاقيا فقط، لأن الأفكار المعادية للسامية مقبولة بشكل واسع فى المجتمع؟ أخيرا، ليس واضحا على الإطلاق أنه لا يمكن أن يوجد مجتمع صحى ومستقر، إلا حيث تغلب مبادئ أخلاقية مشتركة. فإن هذا الاعتقاد، على سبيل المثال، يشكك تماما فى فكرة المجتمع متعدد الثقافات والعقائد. إلا أنه من الأفضل متابعة هذه القضية، بتحليل النظام الاجتماعى والشروط التى تحافظ عليه.

النظام

ربما أن الخوف من الفوضى وعدم الاستقرار الاجتماعى هو أكثر ما يقلق الفلسفة السياسية الغربية، بشكل أساسى وثابت. منذ نظريات العقد الاجتماعى التى تعود إلى القرن السابع عشر، كان المفكرون السياسيون يتمسكون بمشكلة النظام، وينشدون طرقا لتفادى أن ينحدر الوجود البشرى إلى الفوضى

والاضطراب. فبدون نظام واستقرار قد تصبح الحياة البشرية، طبقا لكلمات هوبز: "وحيدة، وفقيرة وخطرة، وشريرة وقصيرة". إن مثل هذه المخاوف واضحة أيضا فى الاستخدام العادى لكلمة "فوضوية" التى تتضمن الاضطراب، والفوضى، والعنف. لهذه الأسباب، جذب النظام تأييدا تاما تقريبا من جانب المنظرين السياسيين، فعلى الأقل لا أحد منهم مستعد أن يدافع عن "اللانظام". لكن، فى الوقت نفسه، تستحضر كلمة نظام صورا مختلفة جدا، فى ذهن المفكرين السياسيين المختلفين. فى طرف، يعتقد المحافظون التقليديون أن النظام لا ينفصل عن مفاهيم مثل: سيطرة وانضباط وطاعة، وفى الطرف الآخر، افترض الفوضويون أن النظام يرتبط بالانسجام الطبيعى، والتوازن والاتزان. وتعكس مثل هذه الانقسامات الأيديولوجية خلافا عميقا ليس فقط حول مفهوم النظام، لكن أيضا حول كيف يمكن إقامته وكيف يجب الحفاظ عليه.

على الرغم من وجود مفاهيم متنافسة للنظام، إلا أنه يمكن التعرف على بعض المميزات المشتركة. يشير النظام، فى اللغة اليومية، إلى نماذج منتظمة ومرتبة، كما عندما يقال إن الجنود يقفون " فى نظام " أو يوصف الكون بأنه "منظم". فى الحياة الاجتماعية، يصف النظام أشكال السلوك المنتظمة، المستقرة، والتى يمكن التنبؤ بها، ولهذا السبب يفترض النظام الاجتماعى الاستمرارية، بل والدوام. وعلى النقيض، فإن الفوضى الاجتماعية تقتضى سلوكا مشوشا، عشوائيا وعنيفا، بحيث يكون طبقا لطبيعته ذاتها، غير مستقر ومتغيرا بشكل مستمر. وقبل أى شىء، فإن الفضيلة المرتبطة بالنظام هى الأمن الشخصى، سواء كان أمنا ماديا: التحرر من الإكراه والتهديد والعنف ومن الخوف منهما، أو أمنا نفسيا: الراحة والاستقرار التى لا يولدهما سوى الظروف المنتظمة والمألوفة.

الانضباط والسيطرة

غالبا ما يرتبط النظام بفكرة الانضباط، والتنظيم والسلطة. بهـذا المعنـى، يمثل النظام شكلا من أشكال السيطرة الاجتماعية التى تفرض، بطريقة ما، " مـن أعلى". لابد من فرض النظام الاجتماعى لأنه، ببساطة، لا يحدث بـشكل طبيعـى. ترتكز كل مفاهيم النظام على تصور للانظام والقوى المسببة له. ما الـذى يـسبب الجنوح وانتهاك القانون، والتخريب والاضطراب الاجتمـاعى؟ إن أولئـك الـذين يعتقدون أن النظام مستحيل بدون ممارسة سيطرة أو انضباط، عادة ما يعتبرون أن جذور الفوضى تقع داخل الفرد البشرى نفسه. بمعنى آخر، إن البشر فاسدون بشكل فطرى، وإذا لم يتم تقييدهم والسيطرة عليهم سيتصرفون بطريقة غيـر متحـضرة ومعادية للمجتمع. ويكون أصل هذه الأفكار أحيانا دينيًا، كما فـى حالـة العقيـدة المسيحية" للخطيئة الأصلية". وفى حالات أخرى، تفسر بالاعتقاد أن البشر أساسـا أنانيون، ولا يفكرون إلا فى مصالحهم الذاتية.

إن الأفراد إذا تركوا لأنفسهم، يعملون من أجل تعزيز مصالحهم وأهدافهم، وسيفعلون ذلك على حساب الأفراد الآخرين. إن أكثر وصـف للطبيعـة البـشرية تشاؤما يوجد فى كتابات المفكرين المؤمنين بالاستبدادية، مثل توماس هوبز، الـذى يصف فى كتابة: الطاغوت([١٦٥١] ١٩٦٨) الميل الرئيسى للبشر بأنـه " رغبـة دائمة ومتواصلة، فى تحقيق سلطة تلو سلطة، ولا تتوقف هذه الرغبة إلا بالموت". ويفسر ذلك، لماذا كان وصفه لحالة الطبيعة نابضا بالحياة لهذه الدرجة. ومن وجهة نظره، فإن السمة المسيطرة لهذه الحالة ستكون الحرب، حرب وحـشية لا تنتهـى "لكل إنسان ضد كل إنسان".

الحكم المطلق

إن الحكم المطلق هو نظرية أو ممارسة الحكم الاستبدادى. ويكـــون الحكم "مطلقا" بمعنى أنه يملك قوة غير مقيدة: لا يمكن أن يقيد الحكم بهيئـــة خارجية عنه هو نفسه. ارتبط الحكم المطلق عادة بالأشكال الـــسياسية التـــى سيطرت على أوروبا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر. وكـــان أبـــرز مظهر له نظام الحكم الملكى المطلق. لكن، لا يوجد ارتباط ضرورى بـــين نظام الحكم الملكى والحكم المطلق. ورغم أن السلطة غير المقيدة، يمكن أن توضع بين أيدى ملك، فإنه من الممكن أيضًا أن تمنح لهيئة جماعيـــة، مثـــل هيئة تشريعية عليا. غير أن الحكم المطلق يختلف عن النسخ الحديثـــة مـــن الديكتاتورية، وبشكل خاص الشمولية. فبينما تطمح نظم الحكم المطلق إلـــى احتكار السلطة السياسية، فإنها تحقق ذلك عادة باســـتبعاد الجمـــاهير مـــن السياسية، فإن النظام الشمولى يتضمن إقامة "السلطة الكاملة"، مـــن خـــلال تسييس كل جانب من جوانب الوجود الاجتماعى والشخصى. ومن ثم فـــإن النظرية المؤيدة للحكم المطلق والاستبداد تختلف بشكل واضح عن العقائـــد الفاشية مثلا.

غير أن الحكم المطلق والسلطة المطلقة ليسا الشيء نفسه. إن المبـــدأ المؤيد للحكم الاستبدادى المطلق يكمن فى المطالبة بحق فـــى الحكـــم غيـــر محدود، وليس فى ممارسة سلطة لا اعتراض عليها. ولذلك ترتبط نظريـــات الحكم المطلق الاستبدادى ارتباطا وثيقا بمفهوم السيادة، ممـــا يمثـــل مـــصدرا للسلطة القانونية لا يتجزأ وغير قابل للاعتراض عليه. توجد نسختان للنظرية

المؤيدة للحكم المطلق، إحداهما تعتمد على المذهب العقلى، والأخرى لاهوتية. وتقدم نظريات الحكم المطلق التى تعتمد بشكل عام على المذهب العقلى، الاعتقاد بأن الحكم المطلق وحده هو من يستطيع ضمان النظام والاستقرار الاجتماعى. إن السيادة المقسمة أو السلطة القابلة للاعتراض عليها، تكون بالتالى بمثابة وصفة للفوضى والاضطراب. وترتكز النظريات اللاهوتية للحكم المطلق على عقيدة الحق الإلهى، والذى طبقا له تتبع السيطرة المطلقة التى يمارسها ملك على رعاياه من سلطة الرب على خلقه، ومماثلة لها. وبالتالى يكون الحكم الملكى غير قابل للاعتراض عليه، لأنه هو التعبير الدنيوى عن سلطة الرب.

ولنظريات الحكم المطلق فضيلة أنها تعبر بوضوح عن بعض الحقائق السياسية الثابتة. فهى تؤكد بشكل خاص، على الأهمية المركزية للنظام بالنسبة للسياسة، وتذكرنا أن الهدف الرئيسى للمجتمع السياسى هو الحفاظ على الاستقرار والأمن. ومع ذلك، يمكن انتقاد نظريات الحكم المطلق على أنها زائدة عن الحاجة سياسيا، ومثيرة للاعتراض أيديولوجيا. لقد انهار الحكم المطلق أمام تقدم نظام الحكم الدستورى والتمثيل، وحيث استمر الحكم الديكتاتورى فى البقاء، فقد اتخذ سمة سياسية مختلفة تمامًا. فى الحقيقة، عندما تمت صياغة مصطلح الحكم المطلق فى القرن التاسع عشر، كانت الظاهرة نفسها قد اختفت بشكل واسع. إن السمة الكريهة للحكم المطلق هى أنها تشاهد حاليا بشكل واسع، كقناع فقط للاستبداد والحكم الاستبدادى. إن الفكر السياسى الحديث، المرتبط بأفكار مثل: الحقوق الفردية والمسؤولية الديمقراطية، هو إلى حد بعيد محاولة للحماية ضد أخطار الحكم المطلق.

شخصيات رئيسية

جان بودان Jean Bodin(١٥٣٠ – ٩٦): فيلسوف سياسى فرنسى، كان أول منظر مهم للسيادة، التى عرفها على إنها "السلطة المطلقة والدائمة للدولة". إن الضمانة الوحيدة للاستقرار السياسى والاجتماعى، من وجهة نظره، هى وجود عاهل أو ملك له سلطة نهائية فى تشريع القوانين. وبهذا المعنى، يعكس القانون "إرادة" الملك أو العاهل. ورغم أن الملك فوق القانون، لأنه لا يمكن أن يكون التعبير عن إرادته قيدا عليه، فإن بودان اعترف بالحدود التى يفرضها القانون الطبيعى وما أسماه: "القوانين الأساسية"، وبالتالى فإنه لا يعتبر أن السيادة تقتضى سلطة استبدادية. وأهم أعمال بودان هو كتاب: كتب الكومنولث الستة ([١٥٧٦] ١٩٦٢) .

توماس هوبز Hobbes Thomas (راجع ص٢١٥) لقد حذا هوبز حذو بودان فى اقتناعه بأن الحفاظ على النظام هو الهدف الرئيسى للسياسة، وفى قبوله بأنه يمكن تحقيق ذلك فقط من خلال إقامة حكم مطلق. غير أن تفسيره للحكم المطلق المعتمد على المذهب العقلى، المقدم فى شكل نظرية العقد الاجتماعى، لا يعتمد على المفاهيم التقليدية للقانون الطبيعى. ويسمح هذا التفسير أن تكون أفعال العاهل مستبدة وأيضًا مطلقة.

جوزيف دى مايستر Joseph De Maistre (١٧٥٣ – ١٨٢١): مفكر سياسى وأرستقراطى فرنسى، كان ناقدا عنيفًا للثورة الفرنسية ومن أنصار الملكية الوراثية. وارتكزت فلسفته السياسية على الخضوع الطوعى والكامل لـ "السيدً. كان مايستر يعتقد أن المجتمع عضوى، وأنه سيتفتت أو ينهار إذا لم يتماسك معا بالمبدأين التوأمين وهما: "العرش ومذبح الكنيسة". ففى رأيه تخضع النظم الملكية الدنيوية بشكل أساسى للسلطة الروحية الأسمى، للبابا. وتشمل الأعمال السياسية الرئيسية لمايستر: خواطر عن فرنسا (١٧٩٦)، وعن البابا (١٨١٧) .

قراءات أخرى

Anderson,P. *Lineages of the Absolutist State.*London: New Left Books, 1974.

Shennan,J.H. *Liberty and Order in Early Modern Europe: the Subject and the State 1650-1800.* London: Longman, 1986.

Skinner,Q. *The Foundations of Modern Political Thought,* 2vols. Cambridge University Press, 1978.

لقد تأثر التصور التقليدى المحافظ للنظام بعمق، برؤيته المتشائمة للطبيعة البشرية. إن المحافظين، مثلا، قد أبدوا قدرا قليلا من الصبر على محاولات تفسير الجريمة، بالرجوع إلى الفقر أو الحرمان الاجتماعى. إن الجريمة، وبالنسبة لهذا الأمر، أغلب أشكال السلوك المعادى للمجتمع ـ التخريب، والجنوح، والشغب، وحتى الفظاظة العادية ـ ليست أكثر من ظاهرة فردية تعكس الفساد الأخلاقى الكامن داخل كل إنسان. وبالتالى، فإن المجرم هو شخص "سيئ" أخلاقيا، ويستحق أن يعامل على أنه كذلك. ومن ثم، يميل المحافظون إلى رؤية ارتباط جوهرى بين مفهومى النظام والقانون، كما ينزعون إلى الرجوع إلى المفهوم المدمج لـ القانون ـ و ـ النظام. وفى الواقع، لا مجال للتفكير فى النظام العام، بدون قوانين تفرض بالقوة بشكل واضح. وبالتالى، فإن المحافظين يقفون فى أغلب الأحيان فى مقدمة الحملات الداعية لتقوية سلطات الشرطة، وينادون بعقوبات أقسى ضد المجرمين والمخربين. كان ذلك واضحا فى حالة حزب المحافظين البريطانى، خاصة أثناء فترة حكم تاتشر وميجور. وفى الولايات المتحدة، أكد رؤساء جمهورية متتاليون بشدة، على ضرورة محاربة الجريمة بفرض عقوبات أقسى، وبوجه خاص، إعادة

تطبيق عقوبة الإعدام. ومع ذلك، فإن العلاقة بين القانون والنظام هى علاقة يقرها العديد من الليبراليين وبعض الاشتراكيين الاجتماعيين. ورغم أن الليبراليين يميلون إلى التأكيد بشكل أكبر على العقلانية البشرية، وإلى إعطاء تصديق أكبر للتفسيرات الاجتماعية للجريمة والاضطراب، فإنهم بإيمانهم أن البشر أنانيون بشكل أساسى، يقبلون أنهم معرضون للاستغلال، ويستغلون بعضهم البعض. وتجدر الإشارة إلى أن سياسيين من المفترض أنهم ينتمون إلى يسار الوسط، مثل: كلينتون فى الولايات المتحدة وبلير فى بريطانيا، تبنوا موقفا يقضى بأنه يجب أن يكونوا "قساة" فيما يتعلق بالجريمة، وليس فقط بالنسبة لأسباب الجريمة.

إلا أن التحليل المحافظ يذهب إلى أبعد من ذلك. لا يكتفى المحافظون بأنهم يعتقدون بأن البشر فاسدون أخلاقيا، لكنهم يشددون أيضًا على درجة هشاشة النظام الاجتماعى، بل والحضارة الإنسانية نفسها أيضًا. وطبقا لكتابات إدموند بيرك Burke Edmond (راجع ص٥٨٨) فى القرن الثامن عشر، فإن المحافظين صوروا عادة المجتمع على أنه "عضوى"، وعلى أنه كيان حى، حيث كل عنصر مرتبط بكل عنصر آخر فى توازن دقيق. وبالتالى، فإن "الكل الاجتماعى" أكبر من مجرد تجميع أجزائه الفردية، وإذا تضرر أى جزء منه فإن ذلك يهدد الكل. لقد شدد المحافظون بشكل خاص على أن المجتمع يتماسك معا بالحفاظ على المؤسسات التقليدية مثل الأسرة، وباحترام الثقافة الراسخة، المرتكزة على الدين والتقاليد والأعراف. إن الدفاع عن "نسيج" المجتمع أصبح أحد الموضوعات الرئيسية للمحافظين الجدد، والتى قدمها فى الولايات المتحدة المنظرون الاجتماعيون، مثل: إرفينج كريستول Irving Kristol (راجع ص٢٤٢)، ودانييل بل Daniel Bell، الذين حذروا من التدمير الذى حدث للقيم الروحية، بفعل ضغوط السوق والتساهل الأخلاقى. ومن وجهة النظر هذه، يمكن اعتبار القانون ليس مجرد طريقة للحفاظ على النظام، بالتهديد بمعاقبة المخطئين، لكنه وسيلة لدعم القيم التقليدية والمعتقدات

الراسخة. ولهذا السبب، عادة ما كان المحافظون يتفقون مع باتريك دلفين Delvin Patrick، فى الاعتقاد بأن الوظيفة الحقيقية للقانون، هى "تعليم المبادئ الأخلاقية".

وأخيرا، تم الدفاع عن النظام على أسس نفسية. لقد أكدت هذه الرؤية أن البشر مخلوقات محدودة وغير مستقرة نفسيا. وفوق كل شيء، ينشد الناس السلامة والأمن، فهم ينجذبون بشكل طبيعى نحو المألوف، والمعروف، والتقليدى. ومن ثم فإن النظام هو احتياج حيوى بالنسبة لهم، وربما يكون أكثر الاحتياجات البشرية حيوية ــ ويقتضى ذلك، أن يتراجع البشر عن ما هو غير مألوف، وما هو جديد، ومغاير. وبهذه الطريقة، تمكن إدموند بيرك، مثلا، من أن يصور التحامل ضد من هم مختلفون عنا، على أنه أمر طبيعى ومفيد فى آن، مؤكدا أن ذلك يمنح الأفراد إحساسا بالأمن والهوية الاجتماعية. غير أن هذه الرؤية لها تداعيات جذرية جدا، بالنسبة للحفاظ على النظام. فهى قد تكون، مثلا، فى تعارض تام مع الطبيعة المتعددة الثقافة، والمتعددة العقيدة للعديد من المجتمعات المعاصرة، مما يفترض أن الاضطراب وعدم الأمان، لابد وأن يكمن دائما قرب السطح فى هذه المجتمعات. ونتيجة لذلك، اعترض بعض المحافظين على الهجرة غير المنضبطة، وطالبوا بتشجيع المهاجرين على أن يستوعبوا فى ثقافة البلدان "المضيفة".

الانسجام الطبيعى

يظهر تصور مختلف تماما للنظام، فى كتابات الاشتراكيين والفوضويين. يدافع الفوضويون، مثلا، عن إلغاء الدولة وكل أشكال السلطة السياسية، بما فى ذلك بالطبع، آلية القانون والنظام. وقد تعاطف الاشتراكيون الماركسيون أيضًا مع هذه الرؤية الطوبائية. كان ماركس نفسه يعتقد أن الدولة، ومعها القانون وأشكال السيطرة الاجتماعية الأخرى، سوف "تذوى" تدريجيا بمجرد القضاء على عدم المساواة

الاجتماعية. وقدم الاشتراكيون البرلمانيون والليبراليون المحدثون أطروحات أكثر تواضعًا، لكنهم مع ذلك انتقدوا الاعتقاد بأن النظام يمكن الحفاظ عليه بالقوانين الصارمة والعقوبات القوية. ورغم أن هذه الرؤى تنتقد المفهوم التقليدى لـ "القانون والنظام"، فإنها لا تعادل الرفض الصريح للـ"نظام" فى حد ذاته. إن هذه الآراء ترتكز بالأحرى على اعتقاد بديل بأن النظام الاجتماعى، يمكن أن يأخذ شكل انسجام تلقائى، ينظمه فقط الوعى السليم الطبيعى للأفراد أنفسهم.

يعتمد مثل هذا المفهوم للنظام على افتراض أن جذور الفوضى والاضطراب ليست فى الفرد نفسه، لكن فى بنية المجتمع. إن البشر لم يولدوا فاسدين، وملوثين بالـ "خطيئة الأصلية"؛ لكن بالأحرى إن المجتمع يفسدهم. لقد رسم روسو فى كتابه: العقد الاجتماعى ([١٧٦٢] ١٩٦٩) هذه الصورة بكلماته الصريحة الشهيرة: "الإنسان يولد حرا، لكنه مكبل بالقيود فى كل مكان". إن هذا هو الافتراض الأساسى للتفكير السياسى الطوبائى، وسيتم بحثه تفصيلا فى الباب الثانى عشر. يستطيع المجتمع أن يفسد الأفراد بعدة طرق. يشير الاشتراكيون والعديد من الليبراليين إلى الارتباط بين الجريمة والحرمان الاجتماعى، مؤكدين حتمية انتهاك القوانين التى تحمى الملكية، طالما أن الفقر وعدم المساواة الاجتماعية مستمران. تفترض هذه الرؤية أن النظام يمكن أن يعزز بشكل أفضل، من خلال برنامج إصلاح اجتماعى مصمم، مثلا، لتحسين الإسكان، ومقاومة التدهور الحضرى، وخفض البطالة، إلخ، وليس من خلال الخوف من العقاب. لقد أخذ الماركسيون والفوضويون التقليديون هذه الحجج لأبعد من ذلك، ونادوا بالثورة الاجتماعية. إن الجريمة والاضطراب، من وجهة نظرهم، متجذرة فى مؤسسة الملكية الخاصة وفى التفاوت الاقتصادى الذى تسببه.

بالإضافة إلى ذلك، افترض الاشتراكيون أن السلوك الأنانى والاستحواذى الذى يعتبر فى كثير من الأحيان مسؤولا عن الاضطراب الاجتماعى، هو فى الحقيقة إنتاج المجتمع ذاته. إن الرأسمالية تشجع البشر أن يكونوا أنانيين وتنافسيين، وهى تكافئهم حقا لأنهم وضعوا مصالحهم الذاتية قبل مصالح الآخرين من البشر. إذن، يؤكد الاشتراكيون أن النظام الاجتماعى، يمكن الحفاظ عليه بسهولة أكبر، فى مجتمع يشجع ويكافئ التضامن الاجتماعى والسلوك التعاونى، وهو السلوك الذى يرتكز على المبادئ الجماعية أكثر من الأنانية. ومن جانبهم، أشار الفوضويون بأصبع الاتهام للقانون ذاته، متهمين إياه بأنه السبب الرئيسى فى الاضطراب والجريمة. يؤكد بيتر كروبوتكين Peter Kropotkin (راجع ص٥٤) فى "القانون والسلطة" ([١٨٨٦] ١٩٧٧)، مثلا، أن "الدعائم الرئيسية للجريمة هى التبطل، والقانون والسلطة". بالنسبة للفوضويين، القانون ليس مجرد وسائل لحماية الملكية ممن لا يملكون شيئًا، لكنه أيضًا شكل من "العنف المنظم"، كما وصفه الكاتب الروسى ليو تولستوى (١٨٢٨ - ١٩١٠). إن القانون هو الممارسة العارية للسلطة على الآخرين؛ فكل القوانين قمعية. لذلك، لا يمكن الحفاظ على القانون إلا فقط من خلال نظام إكراه وعقاب، وطبقا لرؤية تولستوى، "بواسطة اللطمات، والحرمان من الحرية والقتل". ومن ثم، فإن حل مشكلة الاضطراب الاجتماعى بسيط: إلغاء كل القوانين والسماح للناس أن يتصرفوا بحرية.

وترجع جذور هذه المعتقدات إلى افتراضات واضحة جدا بشأن السلوك البشرى. فبدلا من الحاجة إلى الانضباط والسيطرة، يعتقد أن الناس قادرة على الحياة معًا فى سلام وانسجام طبيعى. وهكذا يكون النظام "طبيعيا"، بمعنى أنه ينشأ تلقائيا من أفعال الأفراد الأحرار وارتكز الاعتقاد فى "النظام الطبيعى" على إحدى نظريتى الطبيعة البشرية. فى النظرية الأولى، يتم تصوير البشر على أنهم كائنات عقلانية قادرة على حل أية خلافات قد تثور بينها من خلال التعايش والتفاوض والتسوية، وليس من

خلال العنف. إن إيمان جون ستيوارت مل J.S.Mill العميق بالعقل هو الذى، مثلا، شجعه على أن يؤيد حصر القانون على المهمة المحدودة، أى منعنا من الإضرار ببعضنا البعض. لكن المفكرين الفوضويين مثل: وليم جودوين William Godwin (راجع ص٥٧٢) يذهبون إلى أبعد من ذلك، حيث يعلنون أن "العقل السليم والحقيقة"، سيمنعان فى جميع الظروف أن يؤدى الصراع والنزاع إلى الاضطراب واللانظام. إن النظرية البديلة للطبيعة البشرية هى أساسا الاعتقاد الاشتراكى أن الناس يتمتعون بشكل طبيعى بنزعة اجتماعية، وأنهم تعاونيون واجتماعيون. ولا يحتاج ضمان النظام والاستقرار إلى ثقافة مسيطرة أو مبادئ أخلاقية تقليدية، ولا إلى أى شكل من السيطرة الاجتماعية التى تمارس من أعلى. بالأحرى، إن ضمان النظام والاستقرار سينشأ بشكل طبيعى ولا يمكن مقاومته، من التعاطف والمشاركة الوجدانية والاهتمام الذى يشعر به كل شخص لكل أقرانه من البشر. وباختصار، إن الانسجام والنظام الاجتماعى هما ببساطة إدراك لإنسانيتنا المشتركة.

تبرير العقوبة

تعالج المناقشات حول النظام بشكل ثابت مسألة العقاب. إن السياسيين، مثلا، الذين يستخدمون تعبير "القانون والنظام"، غالبا ما يستعملونه كتلطيف لكلمة العقاب الصارم والعقوبات القاسية. وبالطريقة نفسها، عندما يوصف السياسيون بأنهم "حازمون" فى ما يتعلق بالقانون والنظام، فإن ذلك يعنى على الأرجح أنهم يؤيدون التوسع فى استخدام عقوبات السجن، ولمدد أطول، ونظم سجون قاسية وما شابه. من الثمانينيات من القرن العشرين، أصبح هذا "الحزم" مقبولا بشكل متزايد (لقد تجاوز دعمه الأحزاب المحافظة وسياسييها) عندما أصبحت الجريمة والاضطراب من القضايا السياسية الأكثر بروزا، مع ما نتج عن ذلك من ارتفاع

عدد السكان الذين يتعرضون للسجن فى المجتمعات النامية. غير أن فى أغلب الأحيان يتم الدفاع عن العقاب دون أية فكرة واضحة عن الهدف منه أو غايته.

تشير "العقوبة" إلى عقاب ينزل بشخص لجريمة أو إساءة. وعلى نقيض الانتقام، الذى يمكن أن يكون عشوائيا واعتباطيا، فإن العقوبة منهجية، بمعنى أن عقوبات محددة ترتبط بأنواع معينة من الجرم. بالإضافة إلى أن للعقوبة سمة أخلاقية تميزها عن مجرد الانتقام، مثلا، إن ما يحرك العقوبة ليس الحقد والرغبة فى إنزال الألم، أو الإزعاج أو المضايقة من أجل ذلك فى حد ذاته، لكن لأن هناك "أذى وضرر" قد وقعا. ولهذا السبب، تم فى كثير من الأحيان، منع ما يعتقد أنه عقوبات قاسية أو غير إنسانية، مثل: التعذيب وربما عقوبة الإعدام. إلا أنه إذا كانت العقوبة لها طابع أخلاقى؛ فلابد من تبريرها من منظور أخلاقى. لقد اقترح عادة ثلاثة تبريرات، مرتكزة على التوالى على أفكار الثواب والعقاب، والردع، والإصلاح وإعادة التأهيل. ويعتمد كل واحد من هذه التبريرات على مبادئ أخلاقية وفلسفية مختلفة تماما، ويصلح كل منها لأن تقر أشكالا مختلفة جدا من العقاب. ورغم أن التوتر بينهم واضح، فإنه من الممكن مع ذلك فى الممارسة، تطوير فلسفة عقاب تستخلص من اثنين أو أكثر من هذه التبريرات.

بطرق عدة، فإن أقدم تبرير للعقوبة يعتمد على فكرة العقاب والثواب. وهى تعنى الانتقام من المخطئ. والفكرة متجذرة فى المفهوم الدينى للخطيئة والإثم، والاعتقاد أن هناك نوعية "شر" قابلة للتمييز والإدراك، بشأن أفعال معينة، وربما بعض الأفكار. لقد كانت هذه الرؤية جذابة بالنسبة للمفكرين المحافظين، الذين أكدوا أن البشر مخلوقات ناقصة ولا يمكن أن يصلوا لمرحلة الكمال. وفى هذه الحالة، تكون عقوبة الإثم أو الاعتداء هى حكم أخلاقى، يميز بشكل حازم بين "الخير" و"الشر". و"يستحق" المعتدون الآثمون أن يعاقبوا؛ ويكون العقاب هو " عقوبتهم

المستحقة العادلة". وبالإضافة إلى ذلك، تشير المحاولات الحديثة لتقديم حجة الثـواب والعقاب فى كثير من الأحيان، إلى أن منافعها تمتد إلى المجتمع بصورة عامـة. إن معاقبة المعتدين لا تعنى فقط معاملتهم كما يستحقون أن يعاملوا، لكنها تعبر أيضا عن اشمئزاز المجتمع من جرائمهم. وبذلك، يقوى العقاب "النسيج الأخلاقـى للمجتمـع، بالتأكيد للجميع على الفرق بين الصواب والخطأ.

تفترض نظرية العقاب والثواب بعض الأشكال النوعية جدًا للعقوبة. وتحديدا لأن العقوبة هى انتقام، فيجب أن تتناسب مع الخطأ الذى اقترف. باختصار، "يجب أن تتفق العقوبة مع الجريمة". ويوجد أشهر تعبير عن هذا المبدأ فى العهـد القـديم للتوراة الذى يعلن: "العين بالعين، والسن بالسن". وفى حالة القتل تقدم إذن نظريـة الثواب والعقاب، تبريرا واضحا لعقوبة الإعدام. وبذلك، فإن الشخص الـذى قـام بالقتل يخسر حقه فى الحياة، ويكون الموت هو "العقوبة المـستحقة العادلـة". فـى الحقيقة، يفترض الثواب والعقاب أن المجتمع، بمعنى ما، لديه واجـب أخلاقـى أن يقتل القاتل، فى محاولة للتعبير عن مقت المجتمع للجريمة. غيـر أن، مثـل هـذه المبادئ، ترتكز على إطار أخلاقى راسخ وصارم، يمكن داخله التمييز بوضوح بين ما هو "صواب" وما هو "خطأ"، وبالتالى، فإن لنظرية الثـواب والعقـاب، القيمـة الأكبر فى المجتمعات التى تكون فيها المبادئ الأخلاقية التقليدية، المعتمـدة عـادة على العقيدة الدينية، لا تزال تلقى احتراما واسعا؛ لكن قابلية تطبيق هـذه النظريـة تكون أقل فى المجتمعات العلمانية، والمجتمعات التعددية للغرب الصناعى. فـضلا عن ذلك، فإن نظرية الثواب والعقاب، بوضعها مسؤولية الاعتداء والإثم بالكامـل على عاتق الفرد البشرى، فى ظاهرة "الشر الشخصى"، فإنها تكون غير قادرة على أن تأخذ فى الاعتبار التأثيرات الاجتماعية والخارجية الأخرى على الفـرد، وهـى بالتالى عاجزة عن فهم تعقيد الجريمة فى العالم الحديث.

إن النظرية الرئيسية الثانية للعقوبة، هى نظرية الردع. إنها أقل اهتماما بأن تكون العقوبة، مكافأة عادلة للاعتداء والإثم، لأن اهتمامها ينصب على استخدام العقوبة، من أجل صياغة التصرف المستقبلى للآخرين. وقد عبر عن ذلك جيرمى بنتهايم Jeremy Benthan (راجع ص ٦٠٨): "يجب أن تكون الوقاية هى الهدف الرئيسى للعقوبة، بما أنها تبريرها الحقيقى". وهكذا تكون العقوبة أداة تهدف إلى ردع الناس عن الجريمة أو السلوك المعادى للمجتمع، بأن تجعلهم هذه الأداة مدركين لعواقب أفعالهم. إن الخوف من العقوبة إذن هو مفتاح النظام والاستقرار الاجتماعى. وبينما اعتمدت نظرية الثواب والعقاب على مبادئ أخلاقية واضحة وثابتة، يمكن ببساطة، اعتبار أن نظرية الردع شكل من أشكال الهندسة الاجتماعية. بمعنى آخر، قد لا تكون الجريمة تعبيرا عن شر شخصى يستحق العقاب، بقدر ما تكون نوعا من السلوك المعادى للمجتمع، الذى يكون من الحكمة إعاقته. ومن منظور نفعى، تكون العقوبة وسيلة لتعزيز السعادة العامة للمجتمع.

يختلف الردع عن نظرية الثواب والعقاب فى أنه لا يحدد أشكالا معينة للعقوبة. إنه يقترح، عمليا، أن العقوبة المنتقاة يجب أن تكون لديها القدرة على ردع المعتدين الآخرين المحتملين. ولهذا السبب، قد تبرر نظرية الردع عقوبات أكثر حسما بكثير، بل وحتى أكثر قسوة، مما تستطيع أبدا نظرية الثواب والعقاب أن تفعله. إن عقاب المعتدى هو "ضرب مثالٍ" للآخرين؛ كلما كان ذلك المثال مثيرا، زادت قيمة الردع الفعالة الخاصة به. وقد يكون ذلك على سبيل المثال، تبريرا لقطع يد السارق التعيس، كما توصى بذلك الشريعة الإسلامية، على أمل منع السرقة مستقبلا. يجب أن تكون قسوة العقوبة المفروضة على الفرد، متوازنة مع مكسب منع حدوث جرائم مماثلة فى المستقبل. غير أن المشكلة هى أن فكرة الردع، تقترب بشكل خطير من انفصال الاعتداء أو الخطأ الذى اقترف عن العقوبة المقابلة له، وبالتالى، تجازف بأن تجعل من المعتدى الأصلى ضحية. فى الحقيقة،

لا تضع نظرية الردع أى حدود لشكل العقوبة التى يمكن تطبيقها، حتى بالنسبة لأتفه الجنح.

والعقبة الأخرى، هى أن الردع يرتكز على افتراض أن المجرمين والمعتدين يتصرفون بشكل عقلانى، على الأقل فيما يتعلق بوزنهم للعواقب المحتملة لأفعالهم. وعندما لا يكون الأمر كذلك، تنهار نظرية الردع. إن هناك مبررا للاعتقاد، مثلا، أنه العديد من القتلة لن يردعهم تهديد العقوبة، حتى عقوبة الإعدام. والسبب فى ذلك، إن غالبا ما يكون القتل قضية منزلية، بمعنى أنها تقع داخل وحدة العائلة، وترتكب عادة جريمة القتل تحت أقسى ضغط نفسى وانفعالى. فى مثل هذه الظروف، يكون الناس المعنيون عاجزين عن الوصول إلى أحكام متوازنة، وعن فحص العواقب المحتملة لأفعالهم. إذا تصرف هؤلاء الناس بطريقة عقلانية ومحسوبة، فإن جرائم العاطفة المماثلة قد لا تقع ببساطة أصلا.

يعتمد التبرير الأخير للعقوبة على فكرة الإصلاح أو إعادة التأهيل. تحول هذه النظرية المسؤولية عن الاعتداء بعيدا عن الفرد لتنقلها إلى المجتمع. فلا يعتبر المجرم كشخص شرير أخلاقيا أو شخص يجب أن يكون مثالا لغيره؛ إنما بالأحرى يجب مساعدة المجرم، ودعمه، وتعليمه. وتتباين مثل هذه الفكرة بشكل صارخ مع فكرة الردع، لأنها ترتكز أساسا على تصور متفائل للطبيعة البشرية، ولا تدخل فى حسابها مفهوم "الشر الشخصى"، أو تفعل ذلك بشكل قليل. ولهذا السبب، هى فكرة جذابة لليبراليين والاشتراكيين، الذين يؤكدون على منافع التعليم وإمكانيات التطور الذاتى للشخص. إن الشغب والتخريب والجريمة تلقى الضوء على إخفاقات المجتمع، وليس على عيوب الفرد. فى الحقيقة، إن المشكلات الاجتماعية مثل البطالة والفقر والإسكان الردىء وعدم المساواة، هى التى "تولد" الجريمة والاضطراب. إن الاستثناء الوحيد الذى تعترف به نظرية إعادة التأهيل، هو لمن

يكون عادة مجنونا، ويستجيب لدوافع نفسية غير عقلانية. لكن، حتى فى هذه الحالة، لا يمكن اعتبار هؤلاء الناس مسؤولين بشكل شخصى عن أفعالهم.

من الواضح تماما أن إعادة التأهيل تفترض أشكالا مختلفة تماما من العقوبة، سواء عن الثواب والعقاب أو الردع. وفى الواقع، إذا كان الهدف هو " إصلاح "المعتدى، فإن العقوبة تبتعد عن الصورة الشعبية لها كعقاب يتضمن إحداث ألم أو حرمان أو فى أضعف الأحوال إزعاج. بالطبع لا يوجد تبرير فى نظرية التأهيل لعقوبة الإعدام، مهما كانت الظروف. فضلا عن ذلك، إذا كان هدف العقوبة هو التعليم وليس العقاب، فإنه يجب تفضيل العقوبات التى لا تتضمن السجن على تلك التى تفرضه؛ بحيث تفضل خدمة المجتمع على السجن؛ ويجب أن تصمم نظم السجون لتعزيز احترام الذات والتنمية الشخصية، ويجب أن تمنح الجناة فرصة اكتساب مهارات وإمكانيات، تساعدهم على إعادة اندماجهم بالمجتمع بعد إطلاق سراحهم. ويمكن أن نجد النسخة الحديثة لنظرية إعادة التأهيل، والمنتشرة بشكل متزايد، فى مفهوم العدالة التى تساعد على استعادة الوعى. يقضى هذا المفهوم بإعطاء المعتدين تبصرا بطبيعة وتأثير جرائمهم، وبإجبارهم على أن "يعوضوا" أية خسارة أو ضرر تسببوا فيه، ومن الممكن أن يلتقوا بضحايا جرائمهم.

لكن الصعوبة مع النظرية العامة لإعادة التأهيل، هى أنها ترى العقوبة كشكل من أشكال الهندسة الشخصية، مصممة لإنتاج "أناس أفضل" عبر عملية إعادة تعليم. وبذلك تسعى إلى صياغة وإعادة صياغة الطبيعة البشرية ذاتها. فضلا عن أن نظريات إعادة التأهيل، بنبذها مفهوم الشر الشخصى، تقترب من أن تحل الفرد من أى مسؤولية أخلاقية أيا كانت. إن شعار "أكره الجريمة لكن أحب المجرم" يعنى المخاطرة بلوم المجتمع، عن كل أشكال الإيذاء والأمور الكريهة. ويعنى ذلك، الخلط بين الشرح والتبرير. لا يوجد أدنى شك، مثلا، أن البشر

يتصرفون تحت مجموعة واسعة من الضغوط الاجتماعية، لكن " لوم "المجتمع على كل شيء يقومون به، هو افتراض أنهم ليسوا أكثر من مجرد روبوت، عاجزين عن ممارسة أى شكل من أشكال الإرادة الحرة. لكن أن يقرر المرء متى يتصرف الفرد بوصفه عاملاً مستقلاً، مسؤولاً أخلاقيا عن أفعاله، هو أحد أصعب المسائل، ليس فقط بالنسبة للعقوبة لكن فى النظرية السياسية ذاتها.

العدالة

كانت للعدالة أهمية مركزية للفلسفة السياسية على امتداد ألفى عام. عبر العصور، صور المفكرون السياسيون "المجتمع الجيد" على أنه المجتمع "العادل". غير أن درجة الاتفاق كانت أقل بكثير بشأن ما تمثله العدالة. فى الواقع، تستخدم كلمة العدالة، فى اللغة اليومية، بشكل غير دقيق، بحيث تؤخذ على أنها تعنى: "الأمانة" أو "الاستقامة"، أو ببساطة ما هو"صحيح أخلاقيا". بدون شك، العدالة مفهوم أخلاقى أو معيارى: بمعنى، ما هو "عادل" يكون بالطبع "جيدًا" أخلاقيا، ووصف شيء بأنه "غير عادل" يعنى إدانته بأنه "سيئ" أخلاقيا. لكن العدالة لا تعنى فقط "ما هو أخلاقى". إنها بالأحرى تدل على نوع معين من الحكم الأخلاقى، خاصة الحكم الخاص بتوزيع المكافآت والعقوبات. باختصار، العدالة هى إعطاء كل شخص ما هو " واجب الأداء " له. غير أن تحديد ما يجب أن يكون ذلك "الواجب الأداء" أكثر صعوبة. ربما تكون العدالة المثال النموذجى للمفهوم "محل تنازع بشكل أساسى". لا يوجد مفهوم موضوعى أو مقرر للعدالة، إنما يوجد فقط مجموعة من المفاهيم المتنافسة.

بالإضافة إلى ذلك، فإن العدالة رغم أنها مفهوم توزيعى، فإن ما تحاول توزيعه أقل وضوحًا. ما المكافآت أو العقوبات التى يعالجها مفهوم العدالة؟ يمكن

أن تتعلق العدالة بتوزيع أى شيء تقريبا: الثروة، الدخل، الراحة، الحرية، الصداقة، الحب الجنسى، إلخ. يمكن تطبيق مفهوم العدالة على توزيع أى من هذه "السلع"، لكن لا يوجد مبرر لماذا يجب أن يعتبر مبدأ التوزيع نفسه " عادلا " فى كل حالة. على سبيل المثال، أولئك الذين قد يؤيدون التوزيع العادل للثروة المادية، قد ينظرون مع ذلك إلى فكرة التوزيع العادل للحب الجنسى على أنها فكرة شاذة، إن لم تكن غير عادلة صراحة. بهذا المعنى، يكون من المستحيل بناء مبدأ للعدالة مهيمن قابل للتطبيق على كل مجالات الحياة. كما أكد والزر Walzer (راجع ص٧٢) إن مبادئ مختلفة للعدالة يمكن إذن أن تكون ملائمة فى مجالات الحياة المختلفة. فخلال القرن العشرين، مثلا، أصبحت العدالة تناقش فى ما يتعلق بالحياة الاجتماعية بشكل عام، وتوزيع المكافآت المادية بشكل خاص. وذلك ما يعبر عنه عادة بـــ"العدالة الاجتماعية"، وسيتم دراستها تفصيلا فى الفصل العاشر.

لكن فى هذا الفصل ستناقش العدالة بشكل رئيسى فى ما يتعلق بالقانون، وبالتالى من خلال مفهوم "العدالة القانونية". تهتم العدالة القانونية بطريقة توزيع القانون للعقوبات الخاصة بالاعتداء والإيذاء، أو التعويض فى حالة الإصابة أو الضرر. وتتضمن العدالة بهذا المعنى بوضوح، خلق وتنفيذ مجموعة من القواعد العامة، لكن لكى تكون هذه القواعد "عادلة"، يجب أن يكون لها نفسها أساس أخلاقى. يمكن تحديد شكلين من العدالة يعملان فى العملية القانونية. أولا: هناك العدالة الإجرائية التى تتعلق بكيفية وضع القواعد وتطبيقها. ثانيا: هناك العدالة الأساسية، وهى المعنية بالقواعد نفسها. وما إذا كانت "عادلة" أو "غير عادلة". إن الأسئلة حول العدالة فى أى من المعنيين هى أسئلة حاسمة، لأنها تتعلق بقضية الشرعية. يقر الناس أن القانون مقيد، ومن ثم يدركون الالتزام بطاعته، لأنهم يعتقدون تحديدا أنه عادل. لكن إذا لم يكن القانون يقيم العدل، أو يعتبر أن القانون ذاته غير عادل، قد يمتلك المواطنون تبريرا أخلاقيا لخرق القانون.

العدالة الإجرائية

تشير العدالة الإجرائية أو "الشكلية" إلى الطريقة التى تنفذ بها القرارات أو النتائج، مقابل مضمون القرارات ذاتها. هناك من يفترضون، مثلا، أن العدالة القانونية ليست معنية كثيرا بنتائج القانون ــ أحكام القضاء وأحكام المحلفين، والعقوبات، إلخ؛ بقدر اهتمامها بكيفية التوصل إلى هذه النتائج. لا شك أن فى ظروف معينة تكون العدالة بالكامل أمرا إجرائيا. إن ما يضمن النتيجة العادلة والمقبولة، هو تطبيق قواعد إجرائية معينة. وينطبق ذلك بوضوح، مثلا، فى حالة المنافسة الرياضية. إن هدف سباق العدو هو ببساطة تحديد من هو أسرع عداء. وتتحقق العدالة فى ما يتعلق بذلك، إذا طبقت القواعد الإجرائية التى تضمن أن كل العوامل الأخرى غير موهبة العدو، غير ذات صلة بنتيجة السباق. وتتطلب العدالة إذن أن يعدو كل متسابق المسافة نفسها، وأن يبدأوا فى الوقت نفسه، وألا يتمتع أى متسابق بميزة غير عادلة، تكتسب بعقاقير تحسين الأداء، وأن يكون المسؤولون الذين يحكمون السباق غير منحازين ... إلخ.

وتستطيع النظم القانونية أن تدعى أنها عادلة بالطريقة نفسها تحديدا: تعمل هذه النظم طبقا لمجموعة ثابتة من القواعد التى تستهدف تأمين نتيجة عادلة. باختصار: "اعتبار أن العدالة قد تحققت". لكن يمكن لهذه القواعد الإجرائية أن تتخذ أحد شكلين. فى حالة ما أسماه جون راولز Rawls John (راجع ص٥٠٤)" عدالة إجرائية صرفة" تحدد مسألة العدالة فقط، بواسطة تطبيق إجراءات عادلة، كما فى حالة، مثلا، سباق العدو أو اليانصيب. ومن ناحية أخرى، فى المحكمة، تكون هناك معرفة مسبقة بما يمكن أن يشكل نتيجة عادلة، وفى أية حالة تكمن عدالة الإجراءات فى ميل هذه الإجراءات لإنتاج هذه النتيجة العادلة. على سبيل المثال،

فى محاكمة جنائية يكون الهدف من القواعد الإجرائية ضمان أن يتم معاقبة المذنب، وأن تتناسب العقوبة مع الجريمة، وما إلى ذلك.

غير أن العديد من هذه القواعد الإجرائية ليست حصرية على النظام القانونى، لكنها تنطبق على مجالات أخرى فى الحياة، تمتد من النقاش الرسمى فى الهيئات البرلمانية أو اللجان إلى المناقشات غير الرسمية بين الأصدقاء أو الأسرة. فى الحقيقة، يفترض فى أغلب الأحيان أن هذه القواعد تعكس معنى لما هو عادل أو منطقى ومعقول، يعتنقه الكثيرون، وربما يكون فطريا، ويسمى عادة العدالة "الطبيعية". ويمكن رؤية ذلك، مثلا، فى الاعتقاد المنتشر بأنه من العدل فى النقاش والجدل، أن يكون لدى كل الأطراف فرصة التعبير عن وجهات نظرهم، أو عندما تتخذ قرارات يجب، سلفا، استشارة من يتأثرون بتلك القرارات. ولأن عدالة مثل هذه القواعد يعتبرها كثيرون بديهية، فهناك غالبا اتفاق كبير بشأن ما يجعل إدارة القانون عادلة من الناحية الإجرائية.

يوجد فى قلب العدالة الإجرائية مبدأ المساواة الشكلية. يجب أن يطبق القانون بطريقة ليس فيها تمييز بين الأفراد على أساس من الجنس أو العرق أو الدين أو الخلفية الاجتماعية. ويتطلب ذلك، بدوره، أن يطبق القانون بشكل غير متحيز، وهو ما لا يمكن تحقيقه إلا إذا كان القضاة مستقلين تماما وغير منحازين. وعندما يكون للقضاة ميول سياسية واضحة، كما فى حالة المحكمة العليا فى الولايات المتحدة، أو عندما يعتقد أن القضاة منحازون، لأنه يغلب عليهم كونهم من الجنس الأبيض، ومن الذكور، أو من الأثرياء، يمكن اعتبار ذلك سببا لعدم العدل. إن انتشار استخدام نظام المحلفين، على الأقل فى القضايا الجنائية، يمكن تبريره أيضا من منظور العدالة الإجرائية. إن فضيلة المحاكمة بواسطة المحلفين، هى أن اختيارهم يتم بطريقة عشوائية، وبالتالى، من المرجح أن تكون هيئة المحلفين غير

منحازة، وأن تكون قادرة على تطبيق معيار للعدالة يؤمن به المجتمع بشكل عادى. ومن ثم فإن المدعى عليه يحاكم بواسطة "نظرائه".

من ناحية أخرى يجب أن يعترف النظام القانونى باحتمال حدوث أخطاء ويوفر آلية ما، يمكن من خلالها تصحيح تلك الأخطاء. ويتحقق ذلك عمليا من خلال تسلسل هرمى للمحاكم، محاكم عليا تستطيع النظر فى الاستئنافات ضد أحكام المحاكم الأدنى. لكن إجهاض العدالة قد يكون الأصعب تصحيحه، عندما توضع عملية الاستئناف بالكامل بين أيدى القضاة، الذين قد يخشون من تعريض سمعة نظام المحكمة، بل والهيئة القضائية نفسها، للخطر. ولقد تأكد ذلك فى بريطانيا من خلال قضية جيلدفورد فور وقضية برمنجهام سيكس، اللتين تم إسقاط الإدانة بالإرهاب عن المتهمين فى عامى ١٩٨٩ و١٩٩١ على التوالى، لكن تم ذلك بعد أن قضوا فى السجن ١٤ عاما و١٦ عاما على التوالى. ويقال أيضا: إن العدالة الإجرائية تتطلب افتراض أن المتهم "برئ حتى تثبت إدانته". لقد تم وصف ذلك على أنه "الخيط الذهبى"، الذى يمتد عبر النظام القانونى البريطانى والنظم المتفرعة منه. إن افتراض البراءة يضمن أن مجرد واقعة الاتهام لا تشكل فى حد ذاتها إثباتا، وأن مسؤولية تقديم الدليل الذى يمكن أن يثبت الذنب فيما وراء "الشك المنطقى"، تقع على عاتق جهة الإدعاء. ولهذا السبب أيضًا قد لا يقبل دليل ما فى المحكمة، مثل دليل يتعلق بالسجل الجنائى السابق للمتهم، لأنه قد يشوه وجهات نظر المحلفين، ويحول دون توصلهم لحكم يعتمد على "وقائع القضية". وبالطريقة نفسها، عادة ما يمنح الشخص المتهم الحق فى الصمت، على أساس أن عمل الادعاء هو إثبات الذنب. فى الولايات المتحدة، مثلا، يحفظ هذا الحق فى التعديل الخامس من الدستور، الذى يضمن الحق فى تفادى اتهام الذات.

إن مبدأ المعاملة المتوازنة له تطبيقاته فى كل نقطة من العملية القانونية. فهو يضمن، مثلا، ألا يسبب جهل المواطنين العاديين ضررا لهم عند التعامل مع الشرطة أو الادعاء أو الهيئة القضائية. ومن ثم فمن المقبول عادة، ضرورة إعلام الشخص المتهم وبوضوح بالتهم الموجهة إليه، وأنه يجب إعلامه بداية بحقوقه خاصة، الحق فى استشارة قانونية. إن مثل هذه القواعد الخاصة بالعدالة الإجرائية حددت فى الولايات المتحدة بشكل أوضح ما يمكن. ففى قضية *ميراندا ضد أريزونا* (١٩٦٦)، وضعت المحكمة العليا إجراءات صارمة جدا، وعلى الشرطة اتباعها عند استجواب المشتبه بهم؛ وفى قضية *جديون ضد واينرايت* (١٩٦٣) ضمنت للمدعى عليهم الحق فى محام، بغض النظر عن ظروفهم المالية. غير أن فى قضايا أخرى تجاهلت الحكومة مثل هذه المبادئ، على أساس أنها تعيق بلا ضرورة ملاحقة المجرمين، أو آخرين ممن يهددون النظام العام. فى بريطانيا، هناك قانون الإرهاب لعام ٢٠٠١، الذى أقر فى أعقاب الهجمات الإرهابية على نيويورك وواشنطن، ويتضمن سلطة احتجاز المشتبه فى كونهم إرهابيين، دون محاكمة، مما يخالف الحق فى الحرية كما نص عليه قانون حقوق الإنسان لعام ١٩٩٨.

العدالة الموضوعية

لقد سبق الإشارة إلى أن متطلبات العدالة القانونية لا يمكن أن تتحقق بالكامل بتطبيق القواعد الإجرائية، مهما كانت عدالة تلك القواعد، ومهما اتسم تطبيقها بالتدقيق. وإن القانون يختلف بهذا المعنى عن التنافس الرياضى؛ حيث إن المطلوب أن تكون نتائجه عادلة وليست إجراءاته فقط. وقد تولد العملية القانونية بالتالى ظلما، ليس لأن القانون طبق بشكل غير عادل ولكن لأن القانون نفسه غير عادل. إن القانون، مثلا، الذى يحرم النساء من التصويت، أو الذى يحظر على أقليات

إثنية حيازة ممتلكات، لا تجعله "عادلا"، حقيقة أنه طبق بواسطة محاكم إجراءاتها منصفة وغير منحازة. إذن، يجب الحكم على مضمون القانون في ضوء مبدأ العدل الموضوعي أو "المادي".

بينما هناك اتفاق كبير فيما يتعلق بقواعد العدالة الإجرائية، لا نستطيع قول الشيء نفسه بالنسبة للعدالة الموضوعية. لقد ارتبطت العدالة القانونية دائما، بفكرة أن القانون يهدف إلى معاملة الناس طبقا لما "يستحقونه تمامًا"، أو طبقا لكلمات الإمبراطور الروماني جوستنيان، إن العدالة تعني "إعطاء كل إنسان حقه". إن صعوبة القيام بذلك تم توضيحها بالمناقشة السابقة عن النظريات المتنافسة الخاصة بالعقوبة. قد يؤكد أنصار الثواب والعقاب، أن مبدأ العدالة يطالب بأن يخسر القاتل حياته عقابا على جريمته؛ بينما قد يقبل من ينادون بالردع بعقوبة الإعدام، لكن فقط عندما يشير الدليل التجريبي إلى أن ذلك سيقلل عدد جرائم القتل؛ بينما يرفض أصحاب نظرية إعادة التأهيل عقوبة الإعدام تحت أية ظروف، معتبرين أنها ليست سوى شكل من أشكال القتل المجاز قانونا. ولن يجدي على الأرجح أي قدر من النقاش والتحليل، لتحول أيا من هذه المواقف، لأنها ترتكز على مبادئ أخلاقية مختلفة بشكل أساسي. وينطبق الشيء نفسه على محاولة توزيع المكافآت المادية بشكل عادل. ففي حين يؤكد البعض أن العدالة الاجتماعية تتطلب مستوى عال من المساواة المادية، على أساس أن الثروة يجب أن توزع طبقا لحاجات الفرد، يسعد آخرون القبول بمستوى عال من عدم المساواة المادية، طالما أنها ترتكز على عدم تساوي مواهب الناس الذين يشملهم ذلك.

إن فكرة العدالة الموضوعية، مثلها مثل كل المبادئ المعيارية، غير موضوعية وذاتية؛ فهي في جوهرها قضية رأي. إن مفاهيم العدالة بالتالي تتغير من فرد إلى آخر، ومن مجموعة إلى أخرى، ومن مجتمع إلى آخر، ومن فترة زمنية إلى

فترة زمنية أخرى. وفى الحقيقة، لقد شجع أفول الدين والقيم التقليدية، ونمو كلا من الحراك الاجتماعى والجغرافى، على تطور التعددية الأخلاقية. إن التنوع الإثنى والثقافى جعل من المستحيل القيام بأى أحكام حاسمة أو ذات سلطة، بشأن المضمون الأخلاقى للقانون، أو وضع معايير يعتمد عليها، للتمييز بين القوانين العادلة وغير العادلة. إن العدالة بهذا المعنى، مفهوم نسبى. فإنها ربما يكون لها معنى فقط لمجموعات أو أفراد معينين، ولا يمكن تطبيقها على المجتمع ككل.

إحدى طرق حل هذه المشكلة، هى محاولة ربط العدالة بمجموعة من القيم المسيطرة فى المجتمع، أو التى تعتنق عامة فيه. إن ذلك تحديدا ما عناه باتريك دفلين Devlin Patrick (١٩٦٨) عندما قال إن القانون يجب أن "يدعم المبادئ الأخلاقية". من وجهة نظر دفلين، يرتكز القانون على القيم الأخلاقية للمواطن المتوسط، أو، كما قال، "رجل حافلة كلافام". ومن ثم طرح تمييزا بين ما أسماه " قوانين إجماع " و"قوانين اللا إجماع". إن قوانين الإجماع، هى تلك التى تتطابق مع المعايير المعتنقة عامة بالنسبة للإنصاف أو العدالة؛ وهى قوانين يكون الناس، طبقا لرؤية دفلين "مستعدين لتحملها". من ناحية أخرى، فإن قوانين اللا إجماع، هى تلك التى ينظر إليها بشكل واسع على أنها غير مقبولة وغير عادلة، وهى تنعكس عادة فى حقيقة انتشار العصيان. لم يذهب دفلين إلى حد القول أن خرق قوانين اللا إجماع مبرر، لكنه مع ذلك حذر من أن فرض هذه القوانين بالقوة، سوف يسيئ إلى سمعة الهيئة القضائية والعملية القانونية. وقد تكون "ضريبة الرؤوس" فى بريطانيا مثالا على قانون اللا إجماع، والذى عندما طبق فى إنجلترا وويلز عام ١٩٩٠، أثار حملة واسعة من الاحتجاج والامتناع عن الدفع، معتمدة على اعتقاد أن الضريبة تنتهك الرؤى المعتنقة بشكل عام، التى تتعلق بالعدالة الاجتماعية.

يعتقد دفلين أن القضاة، غير المنحازين على الإطلاق والذين يقفون بعيدا عن العملية السياسية، يكونون فى الوضع الأفضل، لتطبيق التمييز بين قانونى الإجماع واللا إجماع. ففى نهاية الأمر، لدى القضاة سنوات تجربة فى الحكم فى النزاعات والتحكيم بين تفسيرات القانون المتنازعة. غير أن هذا الشكل من الفعالية القضائية، كان محل اختلاف كبير، حيث إنه يسمح لقضاة غير منتخبين، باتخاذ قرارات ذات مضمون أخلاقى وسياسى واضح. وكانت القضية وثيقة الصلة بالموضوع بشكل خاص فى الولايات المتحدة، نظرا للدور المعترف به بشكل واسع، الذى تقوم به المحكمة العليا فى صنع السياسية العامة. فخلال فترة الثلاثينيات من القرن العشرين، فترة العقد الجديد، مثلا، حذفت المحكمة برامج رعاية اجتماعية مهمة. غير أن فى خمسينيات وستينيات القرن الماضى، كانت محكمة وارن مسؤولة عن تقدم الحقوق المدنية على أكثر من جبهة. إلا أن خطورة مثل هذه "الفعالية"، هى أنه لا توجد طريقة لمعرفة ما إذا كانت تفسيرات القضاة للقانون، تعكس وجهات النظر المعتنقة بشكل واسع لما هو مقبول أو صحيح، أم أنها تعكس فقط معتقدات القضاة الشخصية. من الواضح أن تحديدهم للمبادئ الأخلاقية التى تحظى بالإجماع، لا يتمتع بتفويض انتخابى، بما إنهم ليسوا منتخبين. بالإضافة إلى أنه فى ضوء طبيعة الهيئة القضائية غير التمثيلية اجتماعيا، يكون افتراض أن القضاة يعرفون أكثر عن ما أسماه دفلين: "رجل حافلة كلافام" أمرا مشكوكا فيه.

وبغض النظر عن من هو المخول بتحديد المبادئ الأخلاقية التى تحظى بالإجماع، هناك مبررات للاعتقاد أن الفكرة نفسها قد لا تصمد أمام الفحص الجاد. أولا: تقتضى هذه الفكرة أنه يمكن التمييز بشكل موثوق به، بين القوانين التى تحظى بالإجماع وتلك التى لا تحظى به. فى الحياة العملية، قلة من القضايا تثير اتفاقا واسعا، وإن كان هناك أية قضية ينطبق عليها ذلك، وبالتالى ستكون فرصة

الإجماع أقل أيضا. تقر كل الحكومات تشريعات محل خلاف سياسى، من حيث أنها تثير احتجاجا أو على الأقل قدرا كبيرا من النقد. ويمكن تطبيق ذلك تقريبا على كل مجال من مجالات السياسية الحكومية: الإدارة الاقتصادية، فرض الضرائب، العلاقات الصناعية، التعليم، الصحة، الإسكان، القانون والنظام، العلاقات العرفية إلخ. إن خطورة حجة دفلين هى أنها تهدد بتصنيف أغلب القوانين، كقوانين لا تحظى بالإجماع على أساس أن شخصا ما أو آخر غير "مستعدين لتحملها". ويؤدى ذلك إلى أسئلة صعبة عن عدد الناس التى تحتاج إلى الاعتراض، وما الشكل الذى يحتاج أن يتخذه اعتراضهم، قبل أن يعتبر قانون ما لا إجماعى. غير أن مثل هذه الصعوبات تعكس فقط مشكلة أعمق. إن فكرة المبادئ الأخلاقية التى تحظى بالإجماع، هى ببساطة من جوانب كثيرة، أثر متخلف من أيام الجماعات التقليدية المتجانسة. وفى المجتمعات الحديثة، التى تتميز بتعددية إثنية ودينية وعرقية وثقافية وأخلاقية، تكون أى محاولة لتحديد معتقدات تحظى بالإجماع، هى محاولة محكوم عليها بالفشل.

تبرير خرق القانون

إن سؤال: "لماذا يجب أن أطيع القانون؟" ينتزع من العديد من الناس الإجابة البسيطة التالية: "لأنه القانون". بمعنى آخر، عادة يعترف للقانون بأنه مشروع، بمعنى أن أغلب المواطنين يقبلون الالتزام بطاعته. وبالتالى، فمن المتعارف عليه أن القانون ملزم لمن هو يطبق عليهم. بمعنى شكلى، القانون هو القانون فقط، لأنه يطاع، على الأقل تطيعه الأغلبية الواسعة من السكان. وبالتالى فإن ذلك يعنى أن القوانين الباقية فى كتب القانون، لكنها لم تعد تطاع وتفرض بالقوة، يتوقف اعتبارها قانونا. وينطبق ذلك وربما، فى حالة قوانين حق النشر

والتأليف، التى تحظر نسخ شرائط التسجيل الصوتية أو المرئية، والقوانين فى بعض البلدان، التى تمنع استخدام المخدرات المسماة "الخفيفة" مثل الحشيش. فى الحقيقة، قامت بلد مثل هولندا بمحاولة إضفاء الصفة الرسمية على هذا التصرف الشاذ، بجعل استخدام المخدرات "الخفيفة" "غير مجرم". وعلى الرغم من الاعتراف العام بأن القانون يتسم بالشرعية، فمن الواضح مع ذلك، أن كل القوانين يتم خرقها بدرجة أو أخرى، وإلا أصبحت آلية فرض القانون بالقوة زائدة عن الحاجة. إلا أن من المهم الاعتراف بأن حوادث خرق القانون تقع فى فئتين منفصلتين.

فى أغلب الحالات، يتم خرق القوانين على يد أناس يوصفون، عادة بشكل طريف، بأنهم "مجرمون عاديون". إن تعبير مجرمين عاديين نادرا ما يقدم تبريرا أخلاقيا لأفعالهم. ونادرا ما يصور سلوكهم بشىء مختلف عن سلوك أنانى بشكل واضح. إن هذا النوع من السلوك الإجرامى يثير بعض الأسئلة المثيرة للاهتمام، مثل: أسئلة عن العوامل الاجتماعية والنفسية، التى تساعد على تفسير خرق القانون، وعن الوسائل الممكنة التى يمكن من خلالها ردع الآخرين من انتهاج السبيل نفسه. غير أن هذه المسائل هى مسائل وصفية، بشأن لماذا يطاع القانون أو لا يطاع. إلا أن من يسمون بالمجرمين العاديين، يعترفون عادة بأنه كان عليهم إطاعة القانون، ومن ثم يعترفون بأن القانون ملزم، رغم مقاومتهم لإمكانية القبض عليهم أو محاكمتهم. من ناحية أخرى، هناك أحداث خرق للقانون قد تكون مبدئية، أو ربما يمكن تبريرها من منظور أخلاقى أو سياسى. وبالفعل تعترف بعض النظم القانونية بهذه الحقيقة، بتصنيف بعض من يخرقون القانون كـــ "مساجين سياسيين"، وتتم معاملتهم بشكل مختلف عن المجرمين العاديين، لكن قد يكون التمييز بين النوعين غير واضح، بالإضافة إلى أنه محل خلاف سياسى. لقد كان ذلك واضحا فى حالة المجموعات الإرهابية، مثل: الجيش الجمهورى الأيرلندى فى بريطانيا، ومنظمة إيتا لحركة الباسك الانفصالية فى أسبانيا، التى طمحت فى أوقات مختلفة

لأن يمنح أفرادها "وضعا سياسيا" على أساس أنهم ليسوا مجرمين، ولكن "مناضلين من أجل الحرية". ويذهب البعض إلى أبعد من ذلك، ويمدون مفهوم الجرائم "السياسية" ليشمل الأفعال الإجرامية الناجمة عن الظروف الاجتماعية، مثل: الحرمان والفقر وعدم المساواة، حتى ولو أن مرتكبيها قد لا يدعون أى دافع سياسى واعى. فى الواقع، إن الفوضويين ليسوا مستعدين للاعتراف بأى تمييز بين الانتهاكات الإجرامية والسياسية، حيث إنهم يعتبرون كل القوانين غير أخلاقية، وبالتالى يميلون إلى رؤية تبرير أخلاقى فى كل حالة خرق للقانون.

ويمكن دراسة التبرير الأخلاقى لخرق القانون بطريقتين: إحداها: هى طرح السؤال: " لماذا يجب أن أطيع القانون؟" ويثير ذلك قضية الالتزام السياسى، التى تمت معالجتها بالتفصيل فى الفصل السابع. والبديل هو قلب السؤال وطرحه بالشكل التالى: "ما هو تبرير خرق القانون؟" ويثير ذلك قضية ما يسمى العصيان المدنى، وخرق القانون المبرر بالرجوع إلى مبادئ دينية أو أخلاقية أو سياسية. إن للعصيان المدنى تراث طويل ومحترم، يعتمد على أفكار كتاب مثل: هنرى دافيد ثورو Thoreau (١٨١٧ - ١٨٦٢)، ونموذج زعماء سياسيين مثل: مهاتما غاندى ومارتن لوثر كينج (١٩٢٩ - ١٩٦٨). تحت تأثير غاندى أصبح العصيان المدنى السلمى سلاحا قويا فى المعركة من أجل استقلال الهند الذى تحقق أخيرا فى عام ١٩٤٧. وفى السنوات الأولى من عقد الستينيات، تبنى مارتن لوثر كينج وسائل سياسية مماثلة فى كفاحه من أجل الحقوق المدنية للسود فى الجنوب الأمريكى.

إن العصيان المدنى هو فعل علنى عام: إنه يهدف إلى خرق القانون من أجل "تسجيل موقف" وليس كمحاولة للتخلص من القانون. ومن ثم يتميز العصيان المدنى عن الأفعال الإجرامية الأخرى بدوافعه، وهى دوافع مطابقة لما يمليه الضمير أو دوافع ذات مبادئ، بمعنى أنها تهدف إلى إحداث نوع من التغيير القانونى أو

السياسى؛ ولا يخدم العصيان المدنى فقط مصالح من يخرق القانون. فى الحقيقة، فى العديد من الحالات تكون الرغبة تحديدا فى قبول العقوبات التى يتضمنها خرق القانون، هى ما يعطى العصيان المدنى سلطته المعنوية والعاطفية. أخيرا إن العصيان المدنى سلمى طبقا على الأقل لتراث: ثورو، غاندى، ومارتن لوثر كينج، وهى حقيقة تساعد على التأكيد على الطابع الأخلاقى للفعل ذاته. لقد ألح غاندى بشكل خاص على طابع اللاعنف، وأطلق على شكل المقاومة التى ينادى بها والتى تدعو إلى اللاعنف وعدم التعاون اسم: ساتياجراها Satyagraha، وهو يعنى حرفيا: الدفاع عن الحقيقة وبها. ومن ثم فإن العصيان المدنى يختلف تماما عن تراث الخرق السياسى للقانون، والذى يأخذ شكل التمرد الشعبى، أو الإرهاب، أو الثورة.

موهانداس كرمشند غاندى Mohandas karamchand Ghandi (١٨٦٩ – ١٩٤٨)

زعيم روحى وسياسى هندى، لقب بالـ ماهاتما أى "الروح العظيمة". تدرب كمحامى فى بريطانيا لكنه طور فلسفته السياسية بينما كان يعمل فى جنوب أفريقيا، حيث نظم احتجاجات ضد التمييز العنصرى. وبعد عودته إلى الهند فى عام ١٩١٥، أصبح زعيم الحركة القومية، التى قادت حملات لا تكل من أجل الاستقلال، الذى تحقق فى النهاية فى عام ١٩٤٧. اغتيل غاندى فى عام ١٩٤٨ على يد متعصب هندوسى، وأصبح ضحية العنف الوحشى بين الهندوس والمسلمين الذى أعقب الاستقلال.

إن مبدأ المقاومة السلمية الذى نادى به غاندى، والذى دعمه أسلوب حياته الزاهد، منحا حركة تحرير الهند نفوذا معنويا ضخما وقدم نموذجا لنشطاء حقوق الإنسان الذين أتوا بعده. لقد ذكر مبدأ اللاعنف لأول مرة فى كتاب حكم الوطن (١٩٠٩)، وهو يعتمد على فلسفة نابعة بشكل كبير من

الهندوسية، حيث أولوية الحقيقة هى التى تنظم الكون. وبما أن البشر " فى جوهرهم واحد" فإن الحب، والرعاية، والاهتمام بالآخرين هى القاعدة الطبيعية للعلاقات البشرية؛ فى الحقيقة، لقد وصف الحب بأنه " قانون وجودنا". بالنسبة لغاندى لا يعبر مبدأ اللاعنف فقط عن العلاقة الأخلاقية الأصلية بين الناس، لكنه يشكل أيضا برنامجا اجتماعيا وسياسيا قويا، عندما يرتبط بمبدأ التضحية بالذات من أجل مثل أعلى. لقد أدان غاندى الحضارة الغربية لماديتها وضعفها الأخلاقى، واعتبر أنها مصدر العنف والظلم. كان غاندى يفضل المجتمعات الريفية الصغيرة، المستقلة والمكتفية ذاتيا بشكل كبير، ومنح دعمه لإعادة توزيع الأرض وتعزيز العدالة الاجتماعية.

فى بعض الحالات، قد يتضمن العصيان المدنى خرق القوانين التى تعتبر هى نفسها غير عادلة أو مؤذية ويكون الهدف منه هو الاحتجاج ضد القانون المعنى وإزالته. غير أن العصيان المدنى، فى حالات أخرى يتضمن خرق القانون من أجل الاحتجاج ضد ظلم أوسع، حتى وإن كان القانون الذى تم خرقه ليس محل اعتراض حد ذاته. إن حرق بطاقات الخدمة العسكرية، أو رفض دفع ذلك الجزء من الضريبة المكرس للأغراض العسكرية، هو مثال للنوع الأول من العصيان المدنى، وهى أشكال من الاحتجاج تبناها معارضى حرب فيتنام فى الولايات المتحدة. وبالمثل، لقد هزأ السيخ في الولايات المتحدة صراحة وعلنا من القانون الذى يفرض على راكبى الدراجات النارية ارتداء خوذات لأنها تهدد واجبهم الدينى بارتداء العمامة. من ناحية أخرى، فإن ثورو، الذى رفض دفع أية ضرائب احتجاجا على الحرب المكسيكية – الأمريكية فى الأربعينيات من القرن التاسع عشر، وعلى استمرار العبودية فى الجنوب، يعد مثالا للنوع الثانى من العصيان المدنى. فى بعض المناسبات جمع غاندى بين الهدفين. ففى " مسيرته إلى البحر"

الشهيرة، فى عام ١٩٣٠، مثلا، سعى للاحتجاج على القانون الذى يحظر على الهنود صنع الملح، بأن صنع كمية رمزية من الملح من ماء البحر، مما أفضى إلى اعتقاله، لكن كان ذلك جزءًا فقط من حملة أوسع من أجل الاستقلال الوطنى.

سواء كان الهدف منها مهاجمة قانون معين أو تقديم قضية أوسع، فإن كل أفعال العصيان المدنى مبررة بالتأكيد على التمييز بين القانون والعدالة. فى قلب العصيان المدنى يكمن الاعتقاد بأن الفرد هو السلطة الأخلاقية الأساسية وليس الحكومة؛ إن الاعتقاد خلاف ذلك يقضى بأن كل القوانين عادلة، وتحويل العدالة إلى مجرد التزام بالقانون والمحافظة عليه، إن التمييز بين القانون والعدالة، قد اعتمد عادة، فى العصر الحديث، على عقيدة حقوق الإنسان، التى تؤكد أن هناك مجموعة من المبادئ الأخلاقية الأعلى التى يمكن محاكمة القانون أمامها، والتى يجب أن يتطابق معها. وبالتالى فإن خرق الأفراد للقانون مبررا من أجل إلقاء الضوء على انتهاكات حقوق الإنسان، أو للاعتراض على قوانين تهدد هى نفسها حقوق الإنسان. إن الحجج بشأن وجود مثل هذا الحقوق، وكيف يمكن تحديدها، سيتم بحثها فى الفصل التالى.

تركز التبريرات الأخرى للعصيان المدنى على طبيعة العملية السياسية، ونقص الفرص البديلة ـ القانونية ـ للتعبير عن الآراء وممارسة الضغط. على سبيل المثال، ستتعاطف الأغلبية مع من قاموا فى ظل الحكم النازى لألمانيا، بخرق القانون وقدموا الملجأ لليهود، وساعدوا على خروجهم من البلاد. وينطبق ذلك ليس فقط بسبب الطبيعة البغيضة أخلاقيا للقوانين المعنية، لكن أيضا لأن فى ظل الحكم الديكتاتورى الفاشى، لا يوجد أى شكل ممكن من الاحتجاج القانونى أو الدستورى. وبالمثل، يمكن تبرير استخدام العصيان المدنى للحصول للمرأة على حق الاقتراع فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بحقيقة بسيطة، ألا وهى أن النساء

المحرومات من حق الاقتراع، ليس لديهن طريقة أخرى لإسماع أصـــواتهن. كمـــا استخدمت حملات العصيان المدنى أيضًا لحصول السود فى الجنوب الأمريكى وفى جنوب أفريقيا على حق الاقتراع. وحتى مع وجود حق الاقتراع العام، يمكن ربمـــا القول بأن صندوق الانتخاب لا يضمن وحده احتـــرام الحقـــوق الفرديـــة وحقـــوق الأقليات. قد تتجه أقلية دائمة مثل الكاثوليك فى أيرلنـــدا الـــشمالية، بالتـــالى إلـــى العصيان المدنى، وقد تؤيد أحيانا العنف السياسى، حتى وإن كانوا يمتلكون حقوقًـــا سياسية شكلية. أخيرا، يؤكد البعض أحيانا أن السياسات الديمقراطية والانتخابية، قد تكون ببساطة بطيئة جدا، أو تستهلك وقتًا طويلا لتوفير وسائل مناســـبة لممارســـة الضغط السياسى، بينما تكون حياة البشر ذاتها تحت تهديد وشيك. إن ذلك ينطبـــق مثلا على الحملات المناهضة للطاقة النووية، وعلى نشطاء حماية البيئة، إذ يعتقـــد كلاهما أن إلحاح قضيتهما يتجاوز ما يمكن أن يبدو بالمقارنـــة تافهـــا، ألا وهـــو الالتزام بطاعة القانون.

منذ الستينيات من القرن العشرين أصبح العصيان المـــدنى أكثـــر انتـــشارا وقبولا سياسيا. ومن بعض الجوانب، يعتبر حاليا فعلا دستوريا يهدف إلى تصحيح خطأ معين، وهو مستعد لأن يتكيف مع مجموعة من القواعد الموضوعة، خاصـــة فيما يتعلق بالعصيان المدنى السلمى واللاعنفى. إن العصيان المدنى هـــو، مـــثلا، مقبول من الكثيرين كسلاح مشروع متاح لمجموعـــات الـــضغط. إن احتجاجـــات الاعتصام والإضراب تساعد على جذب الدعاية، وتدل على قوة قناعات المحتجين، وبدورها، قد تساعد على تعزيز التعاطف العام. بالطبع، قد تكون مثل هذه الأفعـــال مضادة للإنتاج أيضًا، وقد تجعل الأفراد أو المجموعة المعنية تبدو غير مسؤولة أو متطرفة. فى هذه الحالات، تصبح مسألة العصيان المدنى أمرا تكتيكيا أكثـــر منـــه أمرا أخلاقيا. غير أن منتقدى المبدأ يؤكدون أنه يجلب معه عـــددا مـــن الأخطـــار الغادرة. إن أول هذه الأخطار أنه إذا أصبح العصيان المدنى منتشرا، فإنـــه يهـــدد

بتقويض احترام الوسائل البديلة، القانونية، والديمقراطية لممارسة التأثير. غير أنه، عند مستوى أعمق، فقد يهدد انتشار العصيان المدنى فى نهاية الأمر كلا من النظام الاجتماعى والاستقرار السياسى، بأن يجعل الخوف من عدم المشروعية يتآكل. عندما يكف الناس عن طاعة القانون بشكل تلقائى، ولا يطيعونه إلا طبقا لاختيار شخصى، فإن سلطة القانون نفسها تصبح محل شك. ونتيجة لذلك، قد تضعف أفعال العصيان المدنى تدريجيا، المبادئ التى يرتكز عليها النظام، ومن ثم يرتبط العصيان المدنى بالتمرد وحتى الثورة. وكان ذلك واضحا فى عام ١٩٨٩ عندما أدت فعليا الموجه المتصاعدة للمظاهرات غير المشروعة، وإن كانت سلمية عادة فى بلدان مثل: ألمانيا الشرقية وتشيكوسلوفاكيا، التى كانت قائمة فى ذلك الوقت، إلى انهيار النظم السياسية لتلك البلدان.

ملخص

١ - يتكون القانون من مجموعة من القواعد العامة، العلنية والقابلة لأن تفرض بالقوة، وتعتبر عادة ملزمة فى المجتمع الذى تطبق عليه. وهى تقيم على أنها الوسائل الرئيسية التى من خلالها يتم الحفاظ على الحرية والنظام. وعادة ما يتحقق ذلك من خلال حكم القانون، الاعتقاد بأن كل سلوك يجب أن يتطابق مع إطار القانون، وهى عقيدة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالدستورية والحكومة المحدودة.

٢ - فبينما القانون يمثل شكلا مميزا للسيطرة الاجتماعية، فإن المبادئ الأخلاقية تعالج المسائل المعيارية أو الأخلاقية: ما يجب أن يكون. وعلى الرغم من أن القانون والمبادئ الأخلاقية منفصلان تحليليا، فإن البعض يعتقد أنهما يتطابقان، ويجب أن يتطابقا. إن ذلك ما يقدمه منظرو القانون الطبيعى، الذين يؤمنون بأن القانون البشرى يعكس مبادئ أخلاقية أعلى. وتفترض الفكرة البديلة الخاصة بالقانون الوضعى أن السمة المحددة للقانون هى أنه يطاع، وأن المسائل الأخلاقية تنحى جانبا.

٣ - يعتبر النظام بشكل عام شيء جيد، يجلب معه وعد الاستقرار والأمن الشخصى، لكن المواقف تتباعد حول الطريقة المثلى لتأمينه. يعتقد البعض أنه يتعين فرض النظام، نظرا لأن البشر مخلوقات غير مثالية، ويمكن تحقيق النظام فقط من خلال الانضباط والسيطرة. بينما يؤمن آخرون بالعقل والتضامن الاجتماعى، حيث يعتقدون أن العلاقة الطبيعية بين الناس هى علاقة انسجام.

٤ - إن العدالة هى منح كل شخص "حقه" أو "حقها". ويمكن فهم العدالة بالمعنى الإجرائى، إشارة إلى القواعد التى توجه العملية القانونية، وبمعنى موضوعى وجوهرى، إشارة إلى نتائج أو مضمون القانون. وتقع قضية العدالة فى قلب المسائل الخاصة بالشرعية والوجود بشكل منظم، مما يحدد ما إذا كان المواطنون يرغبون فى قبول القانون كملزم.

قراءات أخرى

Campbell, T. *Justice*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, NJ: Humanities Press, 1988.

Dworkin, R. *Law's Empire*. London: Fontana, 1986.

Harden, I. and Lewis, N. *The Noble Lie: The British Constitution and the Rule of Law*. London: Hutchinson, 1986.

Honderich, T. *Punishment: The Supposed Justifications*. Harmondsworth: Penguin, 1990.

Hutchinson, A.C. and Monahan, P. (eds) *The Rule of Law: Ideal or Ideology?*. Toronto: Carswell, 1987.

Kamenka, E. and Erh-Soon Tay, A. (eds) *Law and Social Control*. London: Edward Arnold, 1980.

Lee, S. *Law and Morals*. Oxford University Press, 1986.

Matravers, M. (ed.) *Punishment and Political Theory*. Oxford: Hart, 1999.

Oakeshott, M. *On Human Conduct*. London: Oxford University Press, 1975.

Perry, M. *Morality, Politics and Law*. Oxford Univerity Press, 1988.

Walzer, M. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books, 1983.

الفصل السابع

الحقوق والواجبات والمواطنة

مقدمة

منذ العصور القديمة، ناقش المفكرون السياسيون العلاقة الصحيحة بين الفرد والدولة. فى اليونان القديمة، كانت هذه العلاقة جزءًا لا يتجزأ من مفهوم "المواطن"، وهو ما يعنى حرفيا أنه فرد من الدولة. وداخل المدن – الدول اليونانية، كانت المواطنة تنعكس فى الحق فى المشاركة فى الحياة السياسية للجماعة، وواجب، تحمل عبء المنصب العام، إذا تم اختياره. غير أن ذلك كان محصورًا فى أقلية صغيرة تعيش فى مثل هذه المدن – الدول، وهى تتكون من الذكور الأحرار المولد من ذوى الأملاك. وعلى النقيض من ذلك، يرتكز المفهوم الحديث للمواطنة عامة على مبدأ الحقوق والواجبات. وترجع جذور هذا المفهوم إلى أفكار القرن السابع عشر الخاصة بالحقوق الطبيعية، والتى تطورت وتوسعت فى القرن الثامن عشر، إلى عقيدة حقوق الإنسان. ورغم أن مثل هذه الأفكار تعد حاليا عادية ومألوفة، حيث تبرز على نحو غير متوقع، فى المناقشات اليومية بقدر اعتيادها فى الجدل السياسى، فإن ما يشير إليه مصطلح "حقوق" ليس واضحًا بما يكفى، وكذلك كيف يجب استخدام هذه الحقوق. ما الذى يعنيه، مثلا، أن نقول أن شخصا ما "لديه حق"؟ وعلى أى أساس يمكن أن يقال أنهم يتمتعون بهذا الحق؟ وإلى أى مدى يمكن التوسع فى تفسير عقيدة الحقوق: لأى حقوق نحن مخولين؟.

إلا أن المواطنين ليسوا فقط ممارسين للحقوق، قادرين على القيام بمطالب ضد دولتهم، وإنما عليهم أيضا واجبات نحو الدولة التى تحميهم، وترعاهم وتعتنى بهم. وقد تتضمن هذه الواجبات فى حقيقة الأمر الخدمة العسكرية الإجبارية، مما يستتبع واجب القتال، وأن يقتل، واحتمال أن يموت دفاعا عن دولته. غير أن ذلك يثير مجددًا أسئلة صعبة. وبشكل خاص، ما هى أصول مثل هذه الواجبات، وما نوع المطالبة التى تقع على عاتق المواطن؟ بالإضافة إلى ذلك، هل هذه المطالب مطلقة، أم يستطيع المواطنون، تحت ظروف معينة، أن يتحرروا منها؟ إن كل هذه الأسئلة مرتبطة بفكرة المواطنة، ومفهوم التوازن الصحيح بين حقوق المواطن وواجباته. لكن بينما يتوق السياسيون والمنظرون السياسيون إلى تمجيد فضائل المواطنة، فإن المفهوم نفسه يحمل بشكل ثابت متاعا أيديولوجيا ثقيلاً. هل "المواطن الجيد"، مثلا، هو الشخص المعتمد على نفسه المُجد فى عمله، الذى تكون مطالبه من مجتمعه قليلة، أم هو الشخص القادر على المشاركة بشكل كامل فى الحياة العامة والسياسية لمجتمعه؟ فضلاً عن ذلك، هل فكرة المواطنة العالمية لا تزال قابلة للتطبيق، فى ضوء تزايد التنوع الثقافى وأشكال التنوع الأخرى؟

الحقوق

يكتظ النقاش السياسى بإشارات مبعثرة إلى الحقوق: حق العمل، حق التعليم، حق الإجهاض، حق الحياة، حق حرية التعبير، حق الملكية. إلخ. وتكتسب الفكرة أهمية مماثلة فى اللغة اليومية: قد يطالب الأطفال "بحق" السهر أو اختيار ملابسهم، والأهل من جانبهم، قد يصرون على "حقهم" فى مراقبة ما يأكله أبناؤهم أو ما

يشاهدونه فى التليفزيون. إن كلمة "حق"، فى معناها الأصلى، ترمز إلى سلطة أو نفوذ كما فى حق النبالة، وحق الأكليروس، وبالطبع الحق الإلهى للملوك. غير أن الكلمة، فى معناها الحديث، تشير إلى أنه يخول للمرء التصرف بطريقة معينة وأن يعامل بطريقة خاصة. وعلى الرغم من أنه من الخطأ افتراض أن عقيدة الحقوق مقبولة بشكل عام، فإن أغلب المفكرين السياسيين المحدثين مستعدون مع ذلك، للتعبير عن أفكارهم بلغة الحقوق أو التخويل. بهذا المعنى فإن مفهوم الحقوق سياسيا، أقل إثارة للنزاع عن مفهوم المساواة مثلا أو العدالة الاجتماعية. غير أن هناك اتفاق أقل بكثير بشأن الأسس التى ترتكز عليها هذه الحقوق، من يجب أن يمتلكها، وما هى الحقوق التى يجب أن تكون لديهم.

هناك، أولاً: تمييز بين الحقوق القانونية والحقوق الأخلاقية. بعض الحقوق موضوعة فى قانون أو فى نظام من القواعد الرسمية، ومن ثم فهى قابلة لأن توضع موضع التنفيذ، غير أن هناك حقوقا أخرى لا توجد إلا كمطالب أخلاقية أو فلسفية. علاوة على ذلك، فإن مشكلات خاصة تحيط بمفهوم حقوق الإنسان. من الذى، على سبيل المثال، يعتبر "إنساناً"؟ هل يمتد ذلك إلى الأطفال والأجنة كما للبالغين؟ هل مجموعات معينة من الناس، ربما النساء والأقليات الإثنية، مخولة للحصول على حقوق خاصة، استنادًا إلى احتياجاتهم البيولوجية أو الموقف الاجتماعى؟ أخيرًا، لقد تم تحدى الفهم التقليدى للحقوق بظهور حركات حماية البيئة وتحرير الحيوان، التى أثارت أسئلة حول حقوق غير الآدميين، أى حقوق الحيوان والأنواع الأخرى. هل هناك أسس عقلانية ومنطقية لرفض امتداد الحقوق لكل الأنواع، أو أن ذلك مجرد تحامل وتحيز غير عقلانى مماثل للتمييز العنصرى أو التمييز الجنسى؟

الحقوق القانونية والأخلاقية :

إن الحقوق القانونية هى الحقوق المحفوظة فى القانون، وبالتالى هى قابلة للتنفيذ من خلال المحاكم. لقد وصفت هذه الحقوق بأنها حقوق "إيجابية"، من حيث أنه يتم التمتع بها أو دعمها بغض النظر عن مضمونها الأخلاقى، بالتطابق مع فكرة "القانون الإيجابى" التى تمت مناقشتها فى الفصل الأخير. فى الحقيقة، بعض الحقوق القانونية تظل سارية لعدة سنوات، رغم أنها تعتبر بشكل واسع غير أخلاقية. ويمكن قول ذلك، مثلا، عن الحق القانونى الذى كان يتمتع به الأزواج فى بريطانيا حتى عام ١٩٩٢ فى اغتصاب زوجاتهم. إن الحقوق القانونية تمتد إلى مجموعة واسعة من العلاقات القانونية. لقد قام ويسلى هوهفلد Wesley Hohfeld بمحاولة تقليدية لتصنيف مثل هذه الحقوق فى كتاب: **مفاهيم قانونية أساسية** (١٩٢٣). لقد حدد هوهفلد أربعة أنواع من الحقوق القانونية. أولا: هناك امتيازات أو حقوق ــ حرية. إنها تسمح للشخص أن يفعل شيئًا لا يوجد بالمعنى البسيط أى واجب بعدم فعله؛ فإنه " فى حرية" أن يفعله ــ مثل استخدام الطريق العام السريع. ثانيا: هناك حقوق ــ مطالبة، على أساسها يدين شخص ما شخصًا آخر بواجب مقابل ــ مثل، حق شخص ما بألا يهاجم من قبل شخص آخر. ثالثا: هناك سلطات قانونية. وأفضل تصوير لها أنها قدرات قانونية، تخول شخصا ما أن يفعل شيئًا ما ــ مثل الحق فى الزواج أو الحق فى الاقتراع. رابعًا: هناك حصانات، يستطيع شخص ما طبقا لها أن يتفادى الخضوع لسلطة آخر ــ على سبيل المثال، حق الصغار والشيوخ والمعاقين فى ألا يجندوا فى القوات المسلحة.

إن الوضع الذى تتمتع به هذه الحقوق القانونية داخل نظام سياسى ما تختلف بشكل كبير من بلد إلى آخر. ففى بريطانيا، كان مضمون الحقوق القانونية عادة غير واضح ووضعها مشكوك فيه. قبل قانون حقوق الإنسان لعام ١٩٩٨،

كانت أغلب الحقوق الفردية، مثل: حرية التعبير، والانتقال وحرية العبادة الدينية، لا تشكل جزءًا لا يتجزأ من القانون التشريعي. وفي الحقيقة، يتكون القانون التشريعي البريطاني بشكل واسع من محظورات تقيد ما يستطيع الفرد فعله أو قوله. فعلى الرغم مثلا من عدم وجود حق تشريعي في حرية التعبير في بريطانيا، فهناك حشد من القوانين التي تحد من ما يستطيع المواطنون البريطانيون قوله، مثل: القذف والتشهير وتشويه السمعة والتجديف والتحريض على الشغب والتحريض على الكره العنصري، إلخ... وبالتالي، فإن الحقوق القانونية في بريطانيا غالبا ما توصف بأنها "متبقية"، من حيث أنها ترتكز على افتراض القانون العادي غير المكتوب بأن "كل شيء مسموح به إذا لم يتم حظره". إن خطورة مثل هذا الموقف أنه يجعل من الصعب، وقد يكون من المستحيل، تدعيم الحقوق الفردية في المحكمة، نظرًا لغياب تعريف قانوني واضح. ورغم أن قانون حقوق الإنسان لعام ١٩٩٨ أدخل وضوحا أكبر في تعريف الحقوق، فإنه لم يمنحها حصانة، مما يسمح للبرلمان، وإن يكن بإجراء خاص، أن يخرق القانون.

وعلى النقيض من ذلك يتم تفعيل **وثيقة الحقوق** في الولايات المتحدة وعدة دول أخرى. فهي تتضمن مجموعة من الحقوق والحريات الفردية المجمعة في قوانين، والمحفوظة في القانون الدستوري أو قانون "أعلى". وعادة ما يقال أنها "تحصن "الحقوق الفردية لأن مثل هذه الوثيقة يكون تعديلها معقدًا أو صعبًا. ومن ثم يمكن اعتبار أن وثيقة الحقوق تمنح عددا من المزايا الواضحة. أولاً: إنها توفر تعريفا قانونيا واضحًا لحقوق الفرد، بخلاف الحقوق التقليدية "المتبقية" في بريطانيا. بالإضافة إلى ذلك، يمكن القول أن لها قيمة تعليمية: إنها تجعل الناس أكثر وعيا بحقوقهم، بما يؤدي إلى تعزيز ما يسمى بـــ " ثقافة حقوق الإنسان"، داخل الحكومة، وفي المحاكم وبين الجمهور العام. لكن الأهم، هو أن وثيقة الحقوق تضع آلية يمكن من خلالها الدفاع قانونيا عن هذه الحقوق، وبذلك تحمي الفرد من

الحكومة فائقة القوة. ويتحقق ذلك باستثمار سلطة المحاكم فى "المراجعة القضائية"، مما يمكننا من مراجعة سلطة الهيئات العامة الأخرى، إذا انتهكت الحقوق الفردية.

إلا أن وثيقة الحقوق يمكن أيضا أن تجلب أضرارًا. فعلى سبيل المثال يؤكد المحافظون فى بريطانيا عادة أن حقوق الفرد يحميها بشكل أفضل القانون العادى المبنى على التقاليد والعادات لأن هذه الحقوق متجذرة فى العادات والتقاليد التى تقع فى صميم كل نظام قانونى. بالمقارنة، قد تبدو وثيقة الحقوق غير مرنة واصطناعية ومتكلفة. من ناحية أخرى، اعترض الاشتراكيون فى كثير من الأحيان على وثائق الحقوق، على أساس أنها تخدم المصالح الطبقية وتحافظ على عدم المساواة الاجتماعية. ويمكن أن يحدث ذلك من خلال تحصين حقوق الملكية، وجعل التأميم مستحيلا وإعاقة الإصلاح الاجتماعى الجذرى. غير أن أخطر عائق لوثيقة الحقوق، هى أنها توسع بشكل مثير سلطة القضاء. فنظرا للصيغة الواسعة أو غير الواضحة للحقوق، فإن الأمر ينتهى بأن القضاة هم الذين يقررون المدى الصحيح لهذه الحقوق، وهو ما يعنى، فى الواقع، أن القضاة يتخذون قرارات سياسية بدلا من السياسيين المنتخبين ديمقراطيًا. أخيرًا، من الواضح أن مجرد وجود وثيقة حقوق لا يضمن فى حد ذاته أن الحرية الفردية ستُحترم. فإن الدستور السوفيتى لعام ١٩٣٦ ودستور عام ١٩٧٧، على سبيل المثال، وضعا مجموعة رائعة فعلاً من الحقوق الفردية، لكن خضوع الهيئة القضائية السوفيتية للحزب الشيوعى ضمن ألا يدعم سوى قلة من هذه الحقوق فى الممارسة. وبالمثل، رغم أن تشريع التعديل الخامس للدستور الأمريكى فى عام ١٨٧٠ يضمن حق الاقتراع بغض النظر عن العرق أو اللون أو وضع العبودية السابق، فإن السود فى عدة ولايات جنوبية لم يستطيعوا الاقتراع حتى الستينيات من القرن العشرين.

غير أن هناك مجموعة مختلفة من الحقوق، قد لا يكون لها جوهر قانونى لكنها موجودة فقط كمطالب أخلاقية. إن أبسط مثال على ذلك هو الوعد. إن الوعد، الذى يقطعه المرء بحرية وعقلانية، يلزمه بواجب أخلاقى بالوفاء بشروطه، وبالتالى يضمن للطرف الآخر الحق فى أنه **يجب** الوفاء به. إن لم يتخذ الوعد شكل عقد ملزم قانونيا، فإن الاعتبارات الأخلاقية فقط هى التى تضعه موضع التنفيذ. إن الأمر بسيط تماما، فحقيقة أن الوعد تم بحرية وبدون إكراه، تخلق توقعًا بأنه سيتم الوفاء بالوعد، ويجب الوفاء به. غير أن فى أغلب الحالات، ترتكز الحقوق الأخلاقية، بالأحرى، على مضمونها. بمعنى آخر، فإن الحقوق الأخلاقية هى عادة حقوق "مثالية"، تمنح المرء مكسبا يحتاجه أو يستحقه، وهى إذن، تعكس ما **يجب** على الشخص أن يحصل عليه، من منظور أخلاقى معين أو من منظور نظام دينى.

إلا أن الخطورة مع الحقوق الأخلاقية، أنها قد تصبح غير واضحة بشكل مستحيل، وتتحلل إلى ما لا يزيد عن تعبير عن المرغوب أخلاقيا. كان ذلك تحديدا هو الرؤية التى أخذ بها جيريمى بنتهام Jeremy Bentham، حيث رفض الفيلسوف النفعى البريطانى فكرة الحقوق الأخلاقية ذاتها، معتبرًا أنها ليست أكثر من طريقة خاطئة لوصف الحقوق القانونية التى **يجب** أن توجد. ومع ذلك، على الرغم من النزعة المتشككة لبنتهام، فإن أغلب نظم الحقوق القانونية تعتمد على نوع من الاعتبارات الأخلاقية، على الأقل نظريا. إن الوثائق القانونية، على سبيل المثال، مثل: وثيقة الحقوق الأمريكية، وإعلان الأمم المتحدة الشامل لحقوق الإنسان (١٩٤٨)، والاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية (١٩٥٣)، تطورت كلها نتيجة محاولات الفلاسفة تحديد "**حقوق الإنسان**". ومن أجل المزيد من البحث فيما يتعلق بالحقوق الأخلاقية، من الضرورى دراسة أكثر أشكال الحقوق الأخلاقية تأثيرًا: حقوق الإنسان.

حقوق الإنسان

إن فكرة حقوق الإنسان نشأت من نظريات "الحقوق الطبيعية" التى ظهرت فى السنوات الأولى من الفترة الحديثة، ومثل هذه النظريات نشأت، أساسًا، من الرغبة فى إرساء بعض الحدود، لكيفية معاملة الأفراد من قبل الآخرين، خاصة من قبل أولئك الذين يستخدمون السلطة السياسية. لكن، إذا كان على الحقوق أن تعمل كمراقبة للسلطة السياسية، فيجب بمعنى ما أن تكون "سابقة على القانون"، بما أن القانون هو فقط من خلق السلطة السياسية. فى القرن السابع عشر، حدد جون لوك John Locke (راجع ص٤٥٤) الحق فى "الحياة والحرية والملكية"، كحقوق طبيعية، وبعد ذلك بقرن، حدد توماس جيفرسون هذه الحقوق بأنها الحق فى "الحياة والحرية، والسعى وراء السعادة". إن هذه الحقوق وصفت بأنها "طبيعية" لأنه يعتقد أنها منحة من الله، وبالتالى هى جزء من الجوهر الحقيقى للطبيعة البشرية. إن الحقوق الطبيعية لا توجد فقط كمطالب أخلاقية، لكنها بالأحرى، تعكس أكثر الدوافع البشرية الداخلية الأساسية، إنها الشروط الرئيسية المؤدية إلى وجود بشرى حقيقى. ومن ثم فإن نظريات الحقوق الطبيعية هى نماذج نفسية بقدر ما هى نظم أخلاقية.

ومع حلول القرن العشرين، أدى أفول الاعتقاد الدينى إلى جعل نظريات الحقوق الطبيعية علمانية، وهى التى ولدت من جديد فى شكل حقوق "الإنسان". إن حقوق الإنسان هى حقوق أناس مؤهلين ومخولين لها بموجب أنهم بشر. وبالتالى فإنها حقوق "عامة" بمعنى أنها تنتمى لكل البشر وليس لأفراد أمة معينة، أو عرق أو دين، أو جنس، أو طبقة اجتماعية أو أى شىء آخر. كما أن حقوق الإنسان هى حقوق "أساسية" من حيث أنها غير قابلة للتحويل: لا يمكن استبدالها أو إلغاؤها. لقد

عبر عن ذلك بوضوح فى كلمات إعلان الاستقلال الأمريكى (١٧٧٦)، الذى كتبه جيفرسون، الذى أعلن: "إننا نؤمن بأن هذه الحقائق بديهية، وأن كل البشر خلقوا متساويين، وأن الخالق منح البشر بعض الحقوق غير القابلة للتحويل". لقد افترض الكثيرون أن حقوق الإنسان هى حقوق "مطلقة"، من حيث أنه يجب دعمها فى كل الأوقات وفى ظل جميع الظروف. لكن، من الصعب مساندة هذه الرؤية، نظرًا لأنه فى الممارسة يتم غالبا موازنة الحقوق مقابل بعضها البعض. مثلاً، هل التأكيد على الحق فى الحياة، يعنى أن عقوبة الإعدام غير واردة، وكذلك كل أشكال الحرب، مهما كان الاستفزاز؟ لا يمكن أن يكون حق الحياة مطلقا إذا تم الاعتراف أيضا بحق الدفاع عن النفس.

توماس جيفرسون Thomas Jefferson (١٧٤٣-١٨٢٦)

فيلسوف وسياسى أمريكى تولى رئاسة الولايات المتحدة. كان مزارعا ثريا من فرجينيا وتولى منصب حاكم فرجينيا، فى الفترة من ١٧٧٩-١٧٨١، وعمل وزيرا لخارجية الولايات المتحدة فى الفترة من ١٧٨٩-١٧٩٤. كان الرئيس الثالث للولايات المتحدة، من ١٨٠١-١٨٠٩. كان جيفرسون هو المؤلف الرئيسى لإعلان الاستقلال (١٧٧٦)، وكتب عددًا كبيرًا من الخطب والرسائل.

لقد عبر جيفرسون بوضوح عن إيمان تنويرى قوى بكمال الجنس البشرى، والقدرة على حل المشكلات السياسية عبر تطبيق المنهج العلمى. لقد استخدم أفكار الحقوق الطبيعية للوك، لتطوير دفاع تقليدى عن الاستقلال الوطنى والحكم بالموافقة. وينظر عادة إلى مذهب جيفرسون على أنه شكل ديمقراطى لحركة الإصلاح الزراعى، تسعى لمزج الإيمان بالحكم بواسطة

الأرستقراطية الطبيعية، مع الالتزام بحكومة محدودة وسياسة عدم التدخل التى تعكس الإيمان بأن" أفضل حكومة هى التى تتدخل بأقل قدر". لكنه مع ذلك أبدى تعاطفا مع الإصلاح الاجتماعى، وساند نشر التعليم العام، وإلغاء العبودية، وتحقيق قدر أكبر من المساواة الاقتصادية. ورغم أن جيفرسون يعتبر أحد مؤسسى الائتلاف الديمقراطى، فإنه انتقد بشراسة الأحزاب والجماعات السياسية، لاعتقاده بأنها ستعزز الصراع وتدمر الوحدة الأساسية للمجتمع.

إن مفهوم حقوق الإنسان يثير عددًا من الأسئلة المختلفة، عن من هو الذى يمكن أن يعتبر " إنسانا"، وعن إلى من تخول هذه الحقوق من البشر. هناك خلاف شرس، مثلا، عن النقطة التى عندها تبدأ حياة "الإنسان"، ومن ثم النقطة التى عندها يكتسب الأفراد حقوقًا واستحقاقات. وبشكل خاص، هل الحياة البشرية تبدأ لحظة الحمل أم إنها تبدأ عند الميلاد؟ إن من يؤمنون بالرأى الأول يتمسكون بما يعتبروه حقوق من لم يولد بعد، ويرفضون تمامًا ممارسات مثل: الإجهاض أو أبحاث الأجنة. لكن، من ناحية أخرى، إذا كان يعتقد أن الحياة البشرية تبدأ عند الميلاد، فإن الإجهاض يكون مقبولاً تمامًا بما أنه يعكس حق المرأة فى التحكم فى جسدها. إن مثل هذه المواقف المتباينة لا تعكس فقط تصورات مختلفة للحياة، لكنها تحدد أيضا حقوقا للبشر على أسس مختلفة تماما. إن من يعتبرون الأجنة "بشرا" بالمعنى نفسه للبالغين، يعتمدون على الاعتقاد بأن الحياة مقدسة. وطبقا لهذه الرؤية، فإن كل الكائنات الحية مخولة بأن يكون لها حقوق، بغض النظر عن شكل الحياة أو نوعها التى أنعم بها عليها. لكن، إذا اعتبرت الحياة ذاتها كأساس للحقوق، فسيصبح من الصعب اعتبار أن الحقوق يجب أن تكون مقصورة على البشر، وألا تمتد إلى الحيوانات وأشكال الحياة الأخرى. أما على النقيض من ذلك، فإن التأكيد على أن الحياة البشرية تبدأ فقط عند الميلاد، يعنى وضع أسس أضيق لتحديد الحقوق، مثل

القدرة على الحياة بشكل مستقل، أو التمتع بقدر من الوعى الذاتى، أو القدرة على القيام باختيارات عقلانية أو أخلاقية. لكن إذا استخدمت مثل هذه المعايير، سيكون من الصعب تصور كيف يمكن ضمان حقوق الإنسان لمجموعات من الناس لا تفى هى نفسها بمثل هذه المتطلبات، مثل: الأطفال ومن يعانون من إعاقة عقلية أو جسدية.

وتثار مشكلة أكبر، نظرا لحقيقة أن البشر ليسوا متماثلين بينما حقوق الإنسان عامة وشاملة. ويمكن رؤية ذلك بوضوح فى مفهوم أن النساء يتمتعن بمعنى ما بحقوق مختلفة عن الرجال. ولتقديم قضية "حقوق النساء"، يمكن ببساطة التأكيد على أن حقوق الإنسان، قد تطورت فى البداية والرجال فقط فى الأذهان، وأنها يجب أن تمتد إلى النساء. وسينطبق ذلك فى حالة حق النساء فى التعليم، وحقهن فى دخول مهن معينة، وحقهن فى الراتب المتساوى، إلخ. غير أن فكرة حقوق النساء، يمكن أن ترتكز أيضا على حقيقة أن النساء لهن احتياجات وقدرات نوعية تخولهن حقوقا قد تكون بالنسبة للرجال غير ضرورية، وببساطة، لا معنى لها. وستتضمن مثل تلك الحقوق ما يتعلق بالولادة أو رعاية الطفل، مثل الحق فى أجازة أمومة. لكن ما يثير جدلاً وخلافا أكبر هو مفهوم أن من حق النساء مجموعة من الحقوق زيادة على الرجال، فى محاولة لتعويضهن عن معاملة المجتمع غير المتساوية لهن. على سبيل المثال، الأعراف الاجتماعية التى تربط النساء بالإنجاب وتربية الأطفال، وتحصرهن إذن فى عالم الأمومة والأعمال المنزلية وتضعف من قدراتهن على التعليم ومتابعة مهنة ما. فى مثل هذه الظروف، يمكن أن تمتد حقوق النساء لشكل من التمييز المعكوس الذى يسعى إلى إصلاح الظلم السابق، مثلا، بوضع حصص نسبية للنساء فى التعليم العالى وفى بعض المهن. وطالما أن مثل هذه الحقوق ترتكز على الالتزام بالمعاملة المتساوية، يمكن أن يبرهن على أنها تعتمد على مفهوم حقوق الإنسان. غير أنه من الصعب اعتبار حقوق النساء بهذا

المعنى حقوق إنسان أساسية، نظرا لأنها ليست مخصصة لكل البشر. إن الحقوق التى تنشأ من معاملة غير متساوية أو ظالمة، ستكون ذات مغزى فقط طالما أن عدم المساواة والظلم الذين يبرران وجودها باقيان ومستمران.

حتى إذا وضعنا تلك الخلافات جانبا، فإن هناك انقسامات عميقة حول ما هى الحقوق التى يجب أن يتمتع بها البشر. إن فكرة أن النظريات التى تؤسس للحقوق، تحتل بشكل ما موقعا فوق الخلافات الأيديولوجية والسياسية، هى فكرة مضللة بشكل واضح. من البداية، ارتبطت فكرة الحقوق الطبيعية ارتباطا وثيقا بمفهوم الليبرالية للحكومة المحدودة. إن الصيغة التقليدية بأن البشر مخولون لحق الحياة والحرية والملكية، أو حق متابعة السعادة، اعتبرت الحقوق مجالا خاصا يستطيع الفرد أن ينعم داخلة بالاستقلال من تجاوزات الأفراد الآخرين، وبشكل خاص أكثر، من تدخل الدولة. إن هذه الحقوق إذن حقوق "سلبية" أو حقوق " امتناع عن"؛ يمكن التمتع بها فقط إذا وضعت قيودًا على الآخرين. على سبيل المثال، يتطلب حق الملكية أن توضع قيود على قدرة الحكومة على فرض الضرائب، وهى فكرة انعكست بوضوح فى مبدأ: "لا فرض لضرائب بدون تمثيل".

إلا أنه خلال القرن العشرين، أضيفت مجموعة أخرى من الحقوق إلى تلك الحقوق الليبرالية التقليدية، اعترافا بالمسؤولية المتنامية للحكومة فى الحياة الاقتصادية والاجتماعية. إنها حقوق الرفاهة، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية، وهى حقوق "ايجابية"، بمعنى إنها تتطلب تدخلاً نشطًا من الحكومة وليس امتناعا عن التدخل. إن الحق فى الرعاية الصحية، مثلا، يتطلب نوعا من التأمين الصحى، إن لم يكن نظام الوقاية الصحية يمول تمويلا عاما. ولا يتضمن إعلان حقوق الإنسان العالمى للأمم المتحدة الحقوق "السلبية" فقط، مثل حق "حرية التفكير والضمير، والحرية الدينية" (المادة ١٨)، لكنه يتضمن أيضا حقوقا "إيجابية" مثل:

"حق العمل" (المادة ٢٣) و"حق التعليم" (المادة ٢٦). غير أن حقوقا مثل حقوق الرفاهة أثارت خلافا شرسا بين الاشتراكيين والمحافظين، مما أدى إلى تطور نموذجين متعارضين للمواطنة. وسوف تتم دراسة هذا الخلاف فى الجزء الأخير من الفصل، فيما يتعلق بالمواطنة الاجتماعية والمواطنة النشطة.

أخيرا، لقد تعرضت فكرة الحقوق الطبيعية أو حقوق الإنسان ذاتها للهجوم، خاصة من قبل أنصار مذهب المنفعة (راجع ص٦٠٦)، والماركسيين (راجع ص١٤٩) ومنظرى التعدد الثقافى (راجع ص٣٦٦). وكما سبقت الإشارة سابقًا، فإن جيرمى بنتهام كان مستعدا للاعتراف فقط بوجود حقوق "إيجابية" أو حقوق قانونية. إن الحقوق الطبيعية كيانات غير موضوعية وميتافيزيقية، لقد استبعدها بنتهام لأنها "هراء طوالات(*)". من ناحية أخرى، اعتبر ماركس أن عقيدة "حقوق الإنسان" ليست سوى أحد وسائل تقديم مصالح الملكية الخاصة. ومن وجهة نظره، إن كل حق" هو حق لعدم المساواة" طالما أنه يطبق معيارا متساويا على أفراد غير متساويين. على سبيل المثال، يمكن اعتبار الحق فى الملكية كحق "برجوازى"، لأن له تداعيات مختلفة تماما بالنسبة للغنى والفقير. كما تشكك منظرو التعدد الثقافى، فى قيمة حقوق الإنسان وعلاقتها الوثيقة بالموضوع فى المجتمعات التعددية الحديثة. لقد لفتوا الانتباه، بشكل خاص، إلى المدى الذى تعكس فيه فكرة حقوق الإنسان شكلا من أشكال إعلاء عرق على آخر، حيث تتخذ المعايير والقيم الخاصة بالمجموعات المسيطرة ثقافيا، أولوية على قيم ومعايير مجموعات الأقلية الثقافية. إن النظريات المناهضة للاستعمار ونظريات ما بعد الاستعمار صورت أحيانا عقيدة حقوق الإنسان على أنها مثال للإمبريالية الثقافية.

(*) الطوالة: أحد رجلين خشبيتين يُعد المشى بهما ضربا من البراعة (المترجم).

شهدت العقود الأخيرة من القــرن العــشرين ظهــور حركــات الرعايــة الاجتماعية للحيوان، وتحرير الحيوان كجزء من نمو أوسع لحركات حماية البيئة. لقد نظموا، على سبيل المثال، حملات لصالح النباتية- أى نظرية العيش علـــى الخــضر والحبوب والفاكهة – وتحسين معاملة حيوانات المزرعة، ومحاربـــة تجـــارة الفـــرو والتجارب على الحيوانات. إن هذه الحملات نفذت تحت راية" حقوق الحيوان". وهـــو ما يعادل التوكيد على أن للحيوان حقوقا مثل ما للإنسان حقوق؛ وهو ما يقتضى، فى الحقيقة، أنه بمجرد منح البشر حقوقا يكون من المستحيل ألا تمتد هذه الحقوق نفـــسها إلى الحيوانات. إن عقيدة حقوق الإنسان تؤدى، فى الحقيقة، بـــشكل لا يقـــاوم نحـــو حقوق الحيوانات. لكن، على أى أساس، يمكن القول أن للحيوان حقوق؟ وهل لمفهوم حقوق الحيوان معنى البتة أو هل هو مترابط منطقيا؟

لقد زادت شعبية نظريات حقوق الحيوان منذ الستينيات من القرن العشرين نتيجة لنمو النظريات البيئية، التى حاولت إعادة تحديد العلاقة بين البشر والعالم الطبيعى، أى الطبيعة. لقد تشكلت المواقف تجاه الحيوانات والطبيعة بشكل عام فى الغرب، بناء على الاعتقاد المسيحى بأن البشر وهبهم الله سيادة على العالم، منعكسة فى فضلهم على كل الأنواع الأخرى. فى أوروبا فى القرون الوسطى، لم يكن غير مألوف محاكمة الحيوانات أمام محاكم كنسية لاتهامها بالاعتداء، على أساس أنها مخلوقات الله، ومثلها مثل البشر، تخضع لـــ " قانون الطبيعة". لكن، فى الوقت نفسه، فإن تعاليم المسيحية تقضى بأن البشر هم مركز الخلق، وأن الحيوانات وضعت على الأرض لهدف وحيد وهو توفير الاحتياجات البشرية. وحيث أن الحيوانات لا تملك روحا خالدة، فلا يمكن اعتبارها بأى شكل مساوية للبشر. وعلى النقيض تؤمن النظريات البيئية بأن البشر ليسوا أسمى أو فوق العالم

الطبيعى، لكنهم بالأحرى جزء لا يتجزأ منه. إن هذا الاعتقاد أقرب بكثير من المفهوم الوثنى: **أمنا الأرض**، والتأكيد الموجود فى الديانات الشرقية مثل: الهندوسية والبوذية على وحدة كل أشكال الحياة. وفى أثناء ذلك، تعرض التمييز الواضح الذى كان يعتقد أنه موجود بين البشر والحيوانات، إلى ضغط متزايد.

غير أنه من الأهمية بمكان التمييز بين مفهوم "الرعاية الاجتماعية الحيوانية" والفكرة الأكثر راديكالية "لحقوق الحيوان". إن الرعاية الاجتماعية للحيوان تعكس اهتماما غيريا برفاهة الأنواع الأخرى، لكنها لا تعنى بالضرورة وضع الحيوانات فى المستوى نفسه للبشر. لقد قدم هذه الحجة، مثلا، بيتر سنجر Peter Singer فى كتابه: **تحرير الحيوان** (١٩٧٥). ويؤكد سنجر أن الاهتمام برفاهة الحيوان ترتكز على حقيقة أنها كائنات حساسة تشعر بالألم. ومن الواضح أنه من مصلحة الحيوانات تفادى الألم الجسدى، مثلها فى ذلك مثل البشر. وبالنسبة لسنجر، فإن مصلحة الحيوانات والبشر فيما يتعلق بهذه النقطة متساوية، ويدين أية محاولة لوضع مصالح البشر فوق مصالح الحيوانات، لأنها فكرة مسبقة تعسفية لا عقلانية تميز بين الأنواع، ليست مختلفة عن التمييز العنصرى أو التمييز الجنسى. إن حجة الرعاية الاجتماعية الحيوانية تؤكد على ضرورة معاملة الحيوانات باحترام، ومحاولة- كلما كان ذلك ممكنا- تقليل شعورهم بالألم. ومع ذلك، فإنها قد تقر أنه أمر طبيعى أو محتوم بالنسبة للبشر، مثلهم فى ذلك مثل كل الأنواع، أن يفضلوا نوعهم وأن يضعوا المصالح البشرية قبل مصالح الأنواع الأخرى. وبالتالى قد تعارض حركة الرعاية الاجتماعية للحيوان استخدام فكرة المصنع فى التربية الحيوانية، لأن ذلك قاس بالنسبة للحيوانات، لكنها لا تذهب لدرجة التأكيد على النباتية والعيش بدون لحوم من أى نوع. إذ لا يقتضى الاهتمام بالغير معاملة متساوية. ومن ناحية أخرى، فإن حجة حقوق الحيوان لها تداعيات أكثر راديكالية، تحديدا لأنها منبثقة مباشرة من نظريات حقوق الإنسان.

حماية البيئة

إن مصطلح علم البيئة قد صكه العالم الألمانى أرنست هايكل Ernest Haeckel المتخصص فى علم الحيوان، وذلك فى عام ١٨٦٦ للإشارة إلى "الأبحاث الخاصة بالعلاقات الكلية للحيوان مع كل من بيئته العضوية وغير العضوية". ويمكن تعقب الأفكار البيئية أو الأفكار السياسية الخضراء رجوعا إلى القرن التاسع عشر كحركة ارتجاعية ضد انتشار التصنيع وبناء المدن. لقد نشأت حماية البيئة خلال عقد الستينيات من القرن العشرين، جنبا إلى جنب مع تجدد الاهتمام بالضرر الذى أحدثه التلوث، واستنفاذ الموارد، والزيادة السكانية، إلخ، للبيئة. لقد تم التعبير عن هذه الاهتمامات سياسيا من خلال عدد متزايد من الأحزاب الخضراء التى تعمل حاليا فى أغلب المجتمعات المتقدمة، وفى حالة الخضر الألمان، على الأقل، فقد شاركوا فى سلطة الحكم، ومن خلال تأثير مجموعات ضغط بيئية قوية تتلخص فلسفتها فى " فكر بشكل عالمى، واعمل بشكل محلى".

إن السمة الرئيسية لحماية البيئة أنها تعتبر الطبيعة وحدة كاملة متصلة فيما بينها، وتشمل البشر وغير البشر، كما تشمل العالم غير الحى. لقد عبر تبنى منظور إحيائى المركز أو بيئى المركز، يولى أولوية للطبيعة أو الكوكب عن هذه الرؤية، وهو يختلف فى ذلك عن المنظور الذى يعتبر الإنسان مركز الكون أو الذى يتمركز حول البشر، وهو المنظور التقليدى للفكر السياسى. ومع ذلك، فهناك عادة نوعان من حماية البيئة. "علم البيئة العميق " والذى يرفض تماما أى اعتقاد متبقى بأن النوع البشرى أسمى بشكل ما، أو أهم، من أى نوع آخر– أو من الطبيعة ذاتها. وعلى النقيض، يقبل الاتجاه الآخر: "علم

البيئة الضحل"، دروس علم البيئة لكنـه يـسخرها للاحتياجـات والأهـداف البشرية. بمعنى آخر، إنه يبشر بأنه إذا كنا نـستطيع خدمـة وحـب العـالم الطبيعى، فإنه بدوره سيستمر فى الإبقاء على الحياة البشرية.

إن علم البيئة الضحل أو الإنسانى مشابه لعدد من العقائـد الأخـرى، التى تخلق تقاليدا سياسية هجينة. إن الاشـتراكية البيئيـة، المتـأثرة عـادة بالماركسية الحديثة (راجع ص١٤٩)، تفسر التدمير البيئـى مـن منظـور البحث الرأسمالى الجشع والضارى عن المكسب، وترسم النظرية الفوضوية البيئية تماثلا بين التوازن الطبيعى فى الطبيعة وفـى الجماعـات البـشرية، مستخدمة فكر علم البيئة الاجتماعى، وصورت الحركـة النـسائية البيئيـة المجتمع الأبوى على أنه مصدر الأزمة البيئية. من ناحية أخرى، يذهب علم البيئة العميق إلى أبعد من منظور العقائد السياسية التقليدية. فهو يميل إلـى اعتبار كل من الرأسمالية والاشتراكية كأمثلـة للـ"أيـديولوجيا الفائقـة"، الصناعية، التى تتميز بالإنتاج الكبير، وتراكم رأس المال والنمـو القاسـى. يناصر هذا الاتجاه المساواة التى تتخذ الحياة مركزًا لها، متمسكًا بأن حقـوق الحيوان لها الوضع الأخلاقى نفسه لحقوق البشر، ويصور الطبيعة كجماعة أخلاقية يكون البشر داخلها مجرد "مواطنين عاديين".

غير أن انتشار الفكر البيئى قد أعيق بعدد من العوامل. وتتضمن هذه العوامل الجاذبية المحدودة لفكرته عن مقاومة النمو، أو على الأقـل ثبـات النمو، والنموذج الاقتصادى الذى يقدمه، فضلا عـن أن انتقـاده للمجتمـع الصناعى يكون أحيانا نابعا من منظور ريفى أو مناهض للتكنولوجيا، وهـو منظور لا يتسق مع العالم الحديث. ونتيجة لذلك، يصرف البعض النظر عن حماية البيئة، على أنها بدعة حضرية، وشكل من أشكال رومانسية ما بعـد

الصناعة. إلا أن حماية البيئة تتمتع بنقطتى قوة رئيسيتين. **أولاً:** فهى تجذب الانتباه إلى عدم التوازن فى العلاقة بين البشر والعالم الطبيعى، والذى يظهر فى قائمة متنامية من التهديدات المضادة لخير الجانبين. **ثانيا:** لقد ذهبت حماية البيئة إلى أبعد من أى تقليد آخر فى التشكك فى وضوح الرؤية المحدودة للفكر السياسى الغربى والتفوق عليه. وبالتطابق مع العولمة، فإنها أقرب شىء تدين به النظرية السياسية للفلسفة العالمية، كما سمحت بتخصيب الفكر السياسى برؤى الديانات الوثنية والثقافات الوطنية، والديانات الشرقية مثل: البوذية والهندوسية والطاوية.

شخصيات رئيسية

أرنست فردريك شوماخر Ernest Friedrich Schumacher (١٩٧٧-١٩٩١) منظر بيئى وعالم اقتصاد بريطانى ولد فى ألمانيا، ودافع عن قضية الإنتاج ذى المقياس البشرى، وساعد على تطوير فلسفة بيئية. إن مفهومه للاقتصاد "البوذى": يشدد على أهمية المبادئ الأخلاقية و"أسباب العيش الصحيحة"، وحذر من استنفاد مصادر الطاقة المحدودة. ورغم أنه معارض للإنتاج الصناعى العملاق، فإن شوماخر يؤيد الإنتاج بمقياس "مناسب"، وكان من الأنصار المتحمسين للتكنولوجيا "المتوسطة". وأهم أعماله كتاب: **الصغير جميل** (١٩٧٣).

جيمس لوفلوك James Lovelock (١٩١٩-) عالم فى كيمياء الغلاف الجوى، مخترع ومنظر بيئى، اشتهر لوفلوك بأنه من طور فرضية "جايا" Gaia، وتصور هذه الفرضية المحيط الحيوى للأرض على أنه " كائن" حى، معقد، وذاتى التنظيم والضبط، وسميت الفرضية جايا نسبة إلى

آلهة الأرض الإغريقية. ورغم أن فرضية جايا وسعت الفكرة البيئية بتطبيقها على الكوكب كنظام بيئى (نظام إيكولوجى)، وقدمت تناولاً كليا للطبيعة، فإن لوفلوك يؤيد التكنولوجيا والتصنيع، وهو معارض لفكرة "العودة للطبيعة" ذات النزعة الروحية ولأفكار مثل تأليه الأرض. أهم كتاباته: "جايا" (١٩٧٩) و "عصور جايا" (١٩٨٩).

موراى بوكشين Murray Bookchin (١٩٢١–) فيلسوف فوضوى اجتماعى أمريكى، وعالم البيئة، ويعد بوكشين من أهم أنصار "علم البيئة الاجتماعى". لقد شدد كفوضوى على إمكانية التعاون غير المعتمد على التسلسل الهرمى، فى ظل ظروف ما بعد الندرة، كما شجع اللامركزية والجماعة داخل المجتمعات الحديثة. ويقترح مبدأ علم البيئة الاجتماعى الذى يؤمن به، رؤية أن المبادئ البيئية يمكن تطبيقها على التنظيم الاجتماعى. ويؤكد أن الأزمة البيئية هى نتيجة لانحلال النسيج العضوى لكل من المجتمع والطبيعة. أهم أعمال بوكشين: **فوضوية ما بعد الندرة** (١٩٧١)، و**علم بيئة الحرية** (١٩٨٢)، و**إعادة تشكيل المجتمع** (١٩٨٩).

رودولف باهرو Rudolph Bahro (١٩٣٦–١٩٩٨) كاتب ألمانى وناشط أخضر، حاول أن يوفق بين الاشتراكية والنظريات الخاصة بالبيئة. وكانت حجته أن الرأسمالية هى السبب الجذرى للمشكلات البيئية، قد قادته إلى التأكيد على أن من يهتمون ببقاء الجنس البشرى يجب أن يتحولوا إلى الاشتراكية، وأن من يؤيدون العدالة الاجتماعية يجب أن يدخلوا فى حساباتهم استمرار وبقاء البيئة. إن باهرو بالتالى يذهب إلى أبعد من الاشتراكية البيئية التقليدية، حيث يستخلص أن الأزمة البيئية ضاغطة جدا بحيث يجب أن تكون لها الأولوية على الصراع الطبقى. وتتضمن أهم

أعمال باهرو: **الاشتراكية والبقاء** (١٩٨٢)، **ومن الأحمر إلى الأخضر** (١٩٨٤)، **وبناء الحركة الخضراء** (١٩٨٦).

كارولين مرشنت Carolyn Merchant (١٩٣٦-) أكاديمية أمريكية، من أنصار حركة المساواة بين الجنسين، لقد ألقت أعمال مرشنت الضوء على العلاقات بين الاضطهاد الجنسي و" موت الطبيعة". كما طورت نقدا اشتراكيا مدافعا عن المساواة بين الجنسين من منظور الثورة العلمية. ويفسر هذا النقد في نهاية الأمر التدمير البيئي على أساس تطبيق البشر لرؤية ميكانيكية للطبيعة. وطبقا لرؤية كارولين مرشنت، فإن ثورة بيئية عالمية يمكن أن تعيد بناء العلاقات بين الجنسين، وكذلك العلاقة بين البشر والطبيعة. وكان لأفكارها تأثير كبير على التاريخ البيئي والفلسفة البيئية، وكذلك على المذهب البيئي المطالب بالمساواة بين الجنسين. وتتضمن أهم أعمال مرشنت: **وفاة الطبيعة** (١٩٨٠) **وعلم بيئة راديكالي** (١٩٩١).

مزيد من القراءات

Dobson, A. *Green Political Thought.* London: Harper Collins, 1990.

Eckersley, R. *Environmentalism and Political Theory: Towards an Ecocentric Approach.* London: UCL Press, 2000.

Hayward, T. *Ecological Thought: An Introduction.* Cambridge: Polity Press, 1995.

وتبدأ نظريات حقوق الحيوان بفحص الأسس التى منحت على أساسها حقوقًا للبشر. إن أحد الاحتمالات يقضى بأن الحقوق نبعت من وجود الحياة نفسها: للبشر حقوق لأنهم أفراد أحياء. غير أن ذلك إذا كان صحيحا، فإنه يستتبع طبيعيا

ضرورة حماية الحقوق نفسها للكائنات الحية الأخرى. لقد أكد الفيلسوف الأمريكي توم ريجان Tom Regan فى كتابه: **قضية حقوق الحيوانات** (١٩٨٣) أن كل المخلوقات هى "موضوع للحياة" ومؤهلة لأن يكون لها حقوق. وبالتالى افترض أنه بما أن الحق فى الحياة هو الحق الأساسى الأول والأهم، فإن قتل حيوان، مهما كان ذلك بدون ألم، هو أمر لا يمكن الدفاع عنه أخلاقيا مثله مثل قتل إنسان. غير أن ريجان يقر أن فى بعض الحالات تمنح الحقوق للبشر على أسس مختلفة تماما، خاصة أنهم، على خلاف الحيوانات قادرون على التفكير العقلانى والاستقلال الأخلاقى. إن الحق فى حرية التعبير، وحرية العبادة والتعليم، قد يبدو عبثيا لو منح للحيوانات. ومع ذلك فلقد أشار ريجان إلى أن مثل هذه الحجة تفشل فى رسم تمييز واضح بين عالم الحيوان وعالم البشر. هناك، على سبيل المثال، ما أسماه "حالات هامشية"، بشر قدرتهم على استخدام العقل أو التمتع بالاستقلال الذاتى قليلة جدا بسبب إعاقة ذهنية. وإذا كانت الحقوق تمنح على أساس القدرة الذهنية والأخلاقية وليس على أساس الحياة نفسها، فمن المؤكد أن مثل هؤلاء البشر يمكن معاملتهم مثلما يعامل الحيوانات عادة: يمكن استخدامهم للغذاء أو الكساء، والتجارب العلمية. إلخ. وفى الوقت نفسه، هناك حيوانات من الواضح أنها تمتلك قدرات عقلية ترتبط عادة بالبشر، لقد أثبتت الأبحاث، مثلا، أن نظم الاتصال لدى الدولفين متطورة بحيث تماثل بدرجة كبيرة اللغة عند البشر. وبالتالى، لو تتبعنا ذلك منطقيا، فإن هذه الحجة قد تبرر تخصيص حقوق لبعض الحيوانات رغم أن منحها مرفوض للبشر "الهامشيين".

غير أنه من الصعب تصور كيف يمكن أن تقتصر هذه الأفكار على الحيوانات وحدها. إذا كان التمييز بين البشر والحيوانات محل تشكك، كيف يكون التمييز بين الثدييات والأسماك ملائما أو بين الحيوانات والنباتات؟ يفترض الدليل،

الذى يقدمه علماء الأحياء من أمثال: ليبال واطسون Lyall Watson (١٩٧٣)، أن حياة النبات يمكن أن تمتلك القدرة على تجربة الألم الجسدى، على نقيض الافتراضات التقليدية. ومن الواضح أنه إذا كان البشر والحيوانات يتمتعون بحقوق، فمن العبثى إنكار هذه الحقوق على الأسماك لأنها تعيش فى الماء، أو إنكارها على النبات فقط لأنه لا يجرى على رجلين أو أربع أرجل. رغم أن مثل هذه الأفكار تبدو غريبة من وجهة النظر الغربية التقليدية، فإنها تنص فقط مجددا على الاعتقاد بالترابط التبادلى لكل أشكال الحياة، الذى عبرت عنه الديانات الشرقية منذ القدم، وأقرته العقائد "الوثنية" السابقة للمسيحية. من ناحية أخرى، من المعقول أن نتذكر أن التقدم المادى والاجتماعى الذى حققه الجنس البشرى، قد تحقق، جزئيا، بسبب الرغبة فى معاملة الأنواع الأخرى، والعالم الطبيعى، كمصدر متاح للاستخدام البشرى. إن تبديل هذه العلاقة بالاعتراف بحقوق الأنواع الأخرى، له تداعيات عميقة ليس فقط بالنسبة للتصرف الأخلاقى، لكن أيضا بالنسبة للتنظيم المادى والاجتماعى للحياة البشرية.

التزامات

الالتزام هو المطالبة أو وجوب التصرف بطريقة معينة. لقد ميز إتش.إل.إيه. هارت H.L.A.Hart (١٩٦١) بين أن "يكون المرء ملزمًا" بعمل شىء ما، وهو ما يقتضى وجود عنصر إكراه، و"أن يكون لدى المرء التزام" بأن يفعل شيئا ما، وهو ما يفترض واجبا أخلاقيا فقط. رغم أن أمين الصندوق فى بنك ما قد يشعر أنه ملزم بأن يعطى النقود للرجل الذى يهدده بالمسدس، فهو ليس ملزما، بالمعنى الثانى للكلمة، أن يفعل ذلك. ويمكن رؤية ذلك فى التمييز بين الالتزامات القانونية والالتزامات الأخلاقية. إن الالتزامات القانونية، مثل: طلب دفع الضرائب

أو التقيد بقوانين أخرى، قابلة للفرض بالقوة من خلال المحاكم ويدعمها نظام عقوبات. إن بعض مثل هذه الالتزامات تدعم على أساس الاحتراس فقط. وسواء كانت القوانين صحيحة أو خاطئة فإنها تطاع خوفًا من العقوبة. إن الالتزامات الأخلاقية، وهى المعنى بها هذا الفصل، يتم الوفاء بها ليس لأنه من المعقول فعل ذلك، لكن للاعتقاد أن مثل هذا التصرف هو الصحيح والملائم أخلاقيا. أن يعطى المرء وعدًا، مثلا، معناه أن يكون ملتزما أخلاقيا بتنفيذه، بغض النظر عن العواقب التى قد تستتبع عدم الوفاء به.

بمعنى ما، فإن الحقوق والالتزامات هما وجها عملة واحدة. أن يمتلك شخص ما حقا، عادة ما يلزم ذلك شخصا آخر بأن يدعم أو يحترم هذا الحق. بهذا المعنى، فإن الحقوق الفردية التى نوقشت فى الجزء السابق تضع التزامات ثقيلة على عاتق الدولة. إذا كان للحق فى الحياة معنى، مثلا، فإن الحكومة تخضع لالتزام بأن تحافظ على النظام العام وتضمن الأمن الشخصى. وينتج عن الحقوق "السلبية" التزام من جانب الدولة للحد أو تقييد سلطتها، وتلزم الحقوق "الإيجابية" الدولة بأن تدير الحياة الاقتصادية، وتوفر مجموعة من خدمات الرفاهة، إلخ. غير أنه، إذا كان المواطنون يحملون حقوقا فقط، وتقع كل الالتزامات على عاتق الدولة، فإن الحياة المتحضرة والمنظمة تصبح مستحيلة: إن الأفراد الذين يملكون حقوقا ولا يعترفون بالتزامات، سيكونون متمردين على القانون وغير مقيدين به. وبالتالى فإن المواطنة تستتبع خليطا من الحقوق والالتزامات، وأهم التزام والذى يوصف عادة بـ"الالتزام السياسى"، هو واجب المواطن أن يقر بسلطة الدولة ويطيع قوانينها.

إن المفكرين السياسيين المستعدون لنبذ الالتزام السياسى، هم فقط الفوضويون فلسفيا مثل: روبرت بول وولف Robert Paul Wolff (١٩٧٠)، الذى يصر على الاحترام المطلق للاستقلال الذاتى للفرد. غير أن آخرين اهتموا أكثر

بمناقشة الأسس التى يمكن أن يرتكز عليها الالتزام السياسى، وليس ما إذا كان هــذا الالتزام موجودًا أصلاً. إن التفسير التقليدى للالتزام السياسى موجود فى فكر "العقــد الاجتماعى"، أى الاعتقاد بأن هناك أسسًا عقلانية واضحة لاحترام سلطة الدولة. لكن مفكرين آخرين ذهبوا إلى أبعد من ذلك، وافترضــوا أن الالتزامــات والمــسؤوليات والواجبات ليست تعاقدية فقط، لكنها بدلا من ذلك سمة جوهرية لأى مجتمع مــستقر. ومع ذلك، فإن قلة من المنظرين كانوا مستعدين لاعتبار الالتزام السياسى مطلقا. غير أن نقطة الخلاف بينهم كانت حول حدود الالتزام السياسى، أى عند أية نقطة يكــون المواطن المطيع متحررًا من التزامه بطاعة الدولة ويمارس، بالنقيض، حق التمرد ؟

الالتزامات التعاقدية

إن نظرية العقد الاجتماعى قديمة قدم الفلسفة السياسية ذاتها. ويمكن العثور على شكل ما من العقد الاجتماعى فى كتابات أفلاطون (راجع ص٤٧)، وكان العقد الاجتماعى هو حجر الزاوية لمفكرى القرنين السابع عشر والثــامن عــشر مثــل: هوبز (راجع ص٢١٥) ولوك، وروسو (راجع ص٤١١). ثم ظهر علــى الــسطح مجددا فى العصور الحديثة فى كتابات منظرين مثل: جــون راولــز John Rawls (راجع ص٥٠٤). إن "العقد" هو اتفاق رسمى بين طرفين أو أكثر. لكن العقود نوع خاص من الاتفاق، يتم الارتباط به طوعيا وبشروط متفق عليها بشكل متبــادل. إن الارتباط بعقد، هو فى الواقع، إعطاء وعد بالالتزام بشروطه، وبالتالى يستتبع ذلــك التزاما أخلاقيا، وفى بعض الأحيان التزاما قانونيا. إن "العقد الاجتماعى" هو اتفــاق تم بين المواطنين، أو بين المواطنين والدولة، يقبل من خلاله المواطنــون ســلطة الدولة مقابل مكاسب لا تستطيع أن توفرها إلا سلطة ذات سيادة. غير أن أسس هذا العقد والالتزام الذى ينجم عنه كانت مصدرًا لخلاف عميق.

لقد قام أفلاطون برسم الخطوط العريضة لأول شكل لنظرية العقد الاجتماعى، وبشكل شديد الوضوح، فى كتابه: **كريتو**. بعد محاكمته بتهمة إفساد شباب أثينا، ومواجهته موتا أكيدا، شرح سقراط رفضه الهروب من السجن لصديقه القديم كريتو. أشار سقراط إلى أنه باختياره أن يعيش فى أثينا وبتمتعه بمزايا أن يكون مواطنا أثينيا، قد وعد، بالفعل، أن يطيع قانون أثينا، وهو ينوى أن يحافظ على وعده حتى وإن دفع حياته مقابل ذلك. من وجهة النظر هذه، ينشأ الالتزام السياسى من المكاسب النابعة من العيش داخل جماعة منظمة. إن الالتزام بطاعة الدولة يرتكز على وعد ضمنى قطعه المواطنون بمجرد حقيقة أنهم اختاروا البقاء داخل حدود الدولة، لكن هذه الحجة تصطدم بصعوبات. أولاً: ليس من السهل إثبات أن المواطنين المولودين داخل حدود الدولة، قد قطعوا وعدًا أو ارتبطوا باتفاق، حتى وإن كان ضمنيا. إن المواطنين المتجنسين هم المواطنون الوحيدون الذين قطعوا وعدا على أنفسهم ودخلوا فى "عقد مواطنة"، وقد يكونوا قد أدوا قسمًا رسميا لهذا الغرض. بالإضافة إلى ذلك، فإن المواطنين الذين يعيشون داخل دولة ما، قد يدعون أنهم لا يتلقون أى مكسب منها، وبالتالى فإنهم ليسوا تحت أى التزام تجاهها، أو أن تأثير الدولة على حياتهم عنيفٌ تمامًا وقمعى. إن مفهوم سقراط للالتزام السياسى يأتى من غير قيد أو شرط، حيث إنه لم يأخذ فى الاعتبار تشكيل الدولة وكيف تتصرف. أخيرا، يبدو أن سقراط افترض أن المواطنين المستائين من دولة ما، سيكونون قادرين بسهولة أن يقيموا فى دولة أخرى. عمليا، قد يكون ذلك صعبا أو مستحيلا: يمكن أن تكون الهجرة مقيدة باستخدام القوة، كما كان الحال مع اليهود السوفيت، أو بالظروف الاقتصادية، وبالطبع بالقوانين المنظمة للهجرة التى تفرضها الدول الأخرى.

إن نظريات العقد الاجتماعى للقرنين السابع عشر والثامن عشر، التـى تـم مناقشتها بعمق أكبر فى الفصل الثالث، تطرح بالمقابل أسسا مشروطة أكثر للالتـزام السياسى. إن مفكرين مثل: هوبز ولوك، اهتما بشرح كيف تنشأ الـسلطة الـسياسية وسط البشر، الذين هم أحرار ومتساوون معنويا. ومن وجهة نظرهما، فإن الحق فـى الحكم يجب أن يرتكز على موافقة المحكومين. ويشرحان ذلك بتحليل طبيعة مجتمـع افتراضى بدون حكومة، أسمياه: "حالة الطبيعة". إن تصويرهما لحالة الطبيعة كانـت غير جذابة بشكل واضح: حرب أهلية وحشية يخوضها الجميع ضد الجميع، سـببها البحث المفرط عن الثروة والسلطة. وبالتالى افترضا أن الأفراد العقـلاء سـيكونون مستعدين للدخول فى اتفاق، عقد اجتماعى، يمكن من خلاله إقامة سـلطة مـشتركة وضمان النظام، بحيث يكون هذا العقد بشكل واضح هو الأساس للالتزام الـسياسى، متضمنًا واجب احترام القانون والدولة. لكن فى حالات نادرة، يعتقد منظـرو العقـد الاجتماعى بأن هذا العقد حقيقة تاريخية، بحيث يمكن بالتالى فحص شروطه والتدقيق فيها. بالأحرى، لقد استخدم العقد الاجتماعى كوسيلة فلسفية، مـن خلالهـا يـستطيع المنظرون مناقشة الأسس التى يرتكز عليها واجب طاعة المواطنين لدولتهم. غير أن النتائج التى توصلوا إليها كانت مختلفة بشكل كبير.

ففى كتابه: **الطاغوت** ([١٦٥١]١٩٦٨) أكد توماس هوبز أن المواطنين لديهم التزام مطلق بطاعة السلطة السياسية، بغض النظر عن كيفية تصرف الحكومة. فى الحقيقة، يعتقد هوبز أنه على الرغم من التزام المواطنين بأن يطيعوا دولتهم، فإن الدولة نفسها لا تخضع لأى التزامات بالمقابل. ويرجع ذلك إلى أن هوبز كان يعتقد أن وجود أية دولة، مهما كانت قمعية، مفضل عن عدم وجود دولة بالمرة، وهو ما قد يؤدى إلى التردى فى الفوضى والوحشية. إن رؤية هوبز تعكس بوضوح اهتماما زائدا بشأن أخطار عدم الاستقرار والاضطراب، ربما يكون ذلك

ناجما من الخوف وانعدام الأمان اللذين جربهما أثناء الحرب الأهلية البريطانية. غير أن من الصعب، القبول باعتقاده أن أى شكل من الاحتجاج، وأى تقييد للالتزام السياسى، قد يسبب انهيار كل السلطة وإقامة دولة الطبيعة مجددا. بالنسبة لهوبز يواجه المواطنون اختيارا صارخا بين الحكم الاستبدادى أو الفوضى.

فى كتابات جون لوك توجد رؤية بديلة أكثر توازنا للالتزام السياسى. إن وصف لوك ([١٦٩٠]–١٩٦٥) لأصول الالتزام السياسى يتضمن تأسيس عقدين. العقد الأول: هو العقد الاجتماعى الأصلى، الذى يباشره كل الأفراد الذين يكونون مجتمعا ما. فى الواقع، لقد اختاروا طوعا أن يضحوا بجزء من حريتهم، من أجل تأمين النظام والاستقرار اللذين لا يمكن أن تمنحهما سوى جماعة سياسية. العقد الثانى: أو "الوديعة"، يعقد بين المجتمع وحكومته، وتكون الحكومة مخولة من خلاله أن تحمى الحقوق الطبيعية للمواطنين. وهو ما يقتضى أن طاعة الحكومة مشروطة بأن تقر الدولة بجانبها من العقد. وإذا أصبحت الدولة مستبدة تجاه الفرد، يستطيع الفرد أن يمارس حقه فى التمرد، وهو ما يعتقد لوك تحديدًا أنه حدث فى "الثورة المجيدة" عام ١٦٨٨، التى أطاحت بأسرة ستيوارت الملكية. إلا أن التمرد، فى وصف لوك يعنى صرف المجتمع لحكومته من الخدمة، وليس حل العقد الاجتماعى والعودة إلى حالة الطبيعة.

أما جان جاك روسو، فقد طور نظرية عقد اجتماعى مختلفة تماما فى كتابه: **العقد الاجتماعى** ([١٧٦٢]–١٩٦٩). بينما يفترض لوك أن البشر يسعون للسلطة وأنانيون بشدة، فإن روسو يؤمن برؤية أكثر تفاؤلاً بكثير للطبيعة البشرية. لقد جذبه مفهوم الإنسان البدائى "النبيل"، وكان يعتقد أن جذور الظلمة لا تكمن فى الإنسان الفرد لكن فى المجتمع ذاته. طبقًا لروسو، يجب أن ترتكز الحكومة على ما أسماه: "إرادة عامة"، تعكس المصالح المشتركة للمجتمع مقابل "الإرادة الخاصة"،

أو الرغبات الأنانية لكل عضو فى المجتمع. بمعنى ما، لقد اعتنق روسو نظرية عقد اجتماعى راشدة، حيث قال إن الفرد مُلزم بقواعد المجتمع، بما فى ذلك الإرادة العامة، فقط إذا كان هو نفسه قد وافق على أن يكون عضوا فى هذا المجتمع. غير أنه يمكن، فى الوقت نفسه، اعتبار الإرادة العامة وحدها كأساس للالتزام السياسى. إن الدولة بتعبيرها بوضوح عن الإرادة العامة تكون، فى الحقيقة، تعمل من أجل المصالح "الحقيقية" لكل عضو فيها. وبهذه الطريقة، يمكن ترجمة الالتزام السياسى كوسائل لطاعة الشخص لذاته الأعلى أو لنفسه "الحقيقية". إلا أن مثل هذه النظرية للالتزام تبعد عن فكرة الحكم بالموافقة. إن الجهل والأنانية قد تعمى المواطنين بحيث قد لا يدركوا أن الإرادة العامة تشمل مصالحهم "الحقيقية". فى مثل تلك الظروف، يقر روسو أنه يجب "إجبار المواطنين على أن يكونوا "أحرارا"، بمعنى آخر يجب أن يجبروا على طاعة ذواتهم "الحقيقية".

الواجب الطبيعى

إن نظريات العقد الاجتماعى من أى نوع كانت تتقاسم الاعتقاد المشترك بأن هناك أسسا عقلانية وأخلاقية لطاعة سلطة الدولة. ومن ثم فإن هذه النظريات تؤمن بأن الالتزام السياسى يرتكز على الاختيار أو القرار الفردى، وعلى فعل عينى للتعهد الطوعى. غير أن مثل هذه النظريات الإرادية ليست مقبولة بشكل عام على إطلاقها. يشير البعض، مثلا، إلى أن العديد من الالتزامات التى يخضع لها الفرد لم تنتج عن اتفاق تعاقدى، وغالبا ما يكون من غير الممكن أن تنتج عن مثل هذا الاتفاق، ولا ينطبق ذلك فى أغلب الحالات على الالتزام السياسى فقط، لكنه قد يكون أوضح فيما يتعلق بالواجبات الاجتماعية، مثل واجب الأبناء تجاه أهلهم، والذى ينشأ قبل، أن يكون للأبناء أى قدر ذى معنى للدخول فى تعاقد بوقت طويل.

بالإضافة إلى ذلك، فإن نظريات العقد الاجتماعى ترتكز على افتراضات فردانيـــة، مما يقتضى أن المجتمع شيء خلقه البشر، أو شيء من صـــنع الإنـــسان، تـــشكل بتعهدات عقلانية لأفراد مستقلين. قد يؤدى ذلك أساسًا إلى خطأ فى الحكـــم علـــى طبيعة المجتمع، ويخفق فى إدراك إلى أية درجة يساعد المجتمع فى تشكيل أفـــراده ويمنحهم واجبات ومسؤوليات.

هناك بديلان رئيسيان لنظرية العقد الاجتماعى كأساس للالتزام الـــسياسى. البديل الأول يشمل نظريات توصف عادة بأنها غائية (*)، مـــن الكلمـــة اليونانيـــة تيلوس، وهى تعنى غاية أو هدف. وتفترض مثـــل هـــذه النظريـــات أن واجـــب المواطنين فى احترام الدولة وطاعة أوامرها، يرتكز على المكاسب والفوائد التـــى توفرها الدولة. ويمكن رؤية ذلك فى أى افتراض بأن الالتزام السياسى ينـــشأ مـــن حقيقة أن الدولة تعمل من أجل الصالح المشترك والمصلحة العامة، والتى ربما تقدم بمفاهيم روسو للإرادة العامة. إن أكثر نظرية غائية مؤثرة هـــى نظريـــة المنفعـــة (راجع ص٦٠٦)، التى تقتضى، بعبارات بسيطة، أن المواطنين يجب أن يطيعـــوا الحكومة لأنها تجاهد من أجل تحقيق " أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس".

غير أن المجموعة الثانية من النظريات ترتبط بفكرة أن عضوية مجتمـــع معين هو أمر "طبيعى" بشكل ما، وفى هذه الحالة يمكن اعتبار الالتـــزام الـــسياسى كواجب طبيعى. إن تصور الالتزام السياسى بهذه الطريقة، يعنى الانتقال بعيدا عن فكرة السلوك الإرادى. إن الواجب هو مهمة أو عمل يكون الشخص مقيدًا بالقيام به لأسباب أخلاقية، إنه ليس مجرد عمل مفضل أخلاقيا. وهكذا فـــإن ديـــن العرفـــان بالجميل الذى أعلن سقراط أنه يدين به لأثينا لم يسمح لـــه، بتحـــدى القـــوانين أو مقاومتها، حتى وإن كان الثمن هو حياته نفسها. لقد كانت فكرة الواجب الطبيعـــى

(*) الاعتقاد بأن كل شيء فى الطبيعة مقصود به تحقيق غاية معينة (المترجم).

جذابة بشكل خاص بالنسبة للمفكرين المحافظين (راجع ص٢٣٨)، الـذين شـددوا على درجة ارتباط كل المجموعات الاجتماعية معا، بمـا فـي ذلـك الجماعـات السياسية، بالاعتراف المتبادل بالالتزامات والمسؤوليات.

لقد كان المحافظون ينفرون عادة من عقائد مثل "حقوق الإنسان"، ليس فقط لأنهم يعتقدون أنها مجردة ولا قيمة لها، لكن أيضا لأنها تعامل الفرد على أنه سابق على المجتمع، مما يقتضى أنه يمكن تصور البشر خارج المجتمع وفيما ورائه. وعلى النقيض من ذلك، فضل المحافظون أن يفهموا المجتمع ككيان عضوى، والإقرار بأنه يتشكل بقوى داخلية تفوق قدرة أى فرد على السيطرة عليها. إن المؤسسات البشرية مثل: الأسرة، والكنيسة والحكومة، لم تنشأ بالتالى طبقا للرغبات أو الاحتياجات الفردية، لكن نشأت بقوى الضرورة الطبيعية التى تساعد على بقاء المجتمع ذاته. ومن ثم فإن المجتمع يقوم بإعالة وتعليم، وتنشئة وتشكيل الأفراد، ونتيجة لذلك فإنهم يرثون مجموعة واسعة من المسؤوليات، والالتزامات والواجبات. ولا يتضمن ذلك، الالتزام فقط بطاعة القانون واحترام حريات الآخرين، لكنه يتضمن أيضا واجبات اجتماعية أوسع مثل دعم وتأييد السلطة القائمة وتحمل عبء المنصب العام، إذا كان ذلك مناسبا. وبهذه الطريقة، ينادى المحافظون بأن يكون التزام المواطنين نحو حكومتهم له الطابع نفسه للواجب والاحترام الذين يدين بهما الأبناء لأهلهم.

لقد تناول المنظرون الاشتراكيون والديمقراطيون الاجتماعيون أيضا قضية الواجب الاجتماعى. وأكد الاشتراكيون دائما على الحاجة إلى الجماعة والتعـاون، مشددين على أن البشر هم أساسا مخلوقات اجتماعية، تحب العيش فى مجموعات. وبالتالى يمكن فهم الواجب الاجتماعى على أنه التعبير العملى عن الجماعة؛ فهـو يعكس مسؤولية كل إنسان نحو كل عضو آخر فى المجتمع. إن ذلـك قـد يجعـل

الاشتراكيين مثلا يميلون إلى وضع مسؤوليات على المواطن أثقل مما قــد يكــون الليبراليون مستعدين أن يفعلوه. وقد تتضمن هذه المسؤوليات الالتزام بالعمــل مــن أجل الجماعة، من خلال ربما نوع من الخدمة العامة، وواجب تقديم دعم للإنعــاش الاجتماعى لأولئك الذين لا يستطيعون الاعتناء بأنفسهم. إن مجتمعــا يمتلــك فيــه الأفراد حقوقا فقط ولا يعترف بأية واجبات أو التزامات، سيكون مجتمعا قد يزدهر فيه القوى بينما سيكون الضعيف فى وضع بائس. ويمكن تمييز هــذا الخــط فــى التفكير بين الفوضويين الجماعاتيين. رغم أن الفوضويين التقليديين مثــل بــرودون Proudhon (راجــــــع ص٦٢٠)، وبـــــــاكونين Bakunin (١٨١٤-١٨٧٦)، وكروبوتكينKropotkin (راجع ص٥٤) يرفضون ادعاءات السلطة السياسية، فإنهم مع ذلك يعترفون بأن المجتمع الصحى يتطلب من أفراده سلوكا اجتماعيا، وتعاونيا ومحترما. إن ذلك يعادل نظرية الالتزام "الاجتماعى" التى توازى بطــرق معينــة المفهوم الأكثر تقليدية للالتزام السياسى.

حدود الالتزام السياسى

إن الالتزام السياسى لا يشير إلى واجب طاعة قانون معين، لكنه يشير إلى واجب المواطن أن يحترم ويطيع الدولة نفسها. عندما يتم بلوغ حدود الالتزام السياسى، لا يتحرر المواطن فقط من واجب طاعة الدولة لكنه، فى الواقع، يكسب تخويلا: الحق فى التمرد. إن التمرد هو محاولة للإطاحة بسلطة الدولة، ويتضمن عادة جماعة ضخمة من المواطنين، كما يتضمن، فى أغلب الحالات، استخدام العنف. رغم أن أية انتفاضة كبيرة ضد الحكومة يمكن وصفها بأنها تمرد، فإن الكلمة غالبا ما تستخدم لتمييزه عن الثورة ولوصف محاولة الإطاحة بالحكومة، وليس كما فى حالة الثورة استبدال نظام سياسى كامل. ويمكن تبرير التمرد بعدة

طرق. فى بعض الحالات، يعكس فعل التمرد اعتقاذا بأن الحكومة لا تمارس سلطة شرعية، ولم تكن كذلك أبدا. ويمكن رؤية ذلك، مثلا، فى حالة الحكم الاستعمارى، حيث لا تساوى الحكومة أكثر من مجرد هيمنة: فهى مفروضة بالقوة ومستمرة بالإكراه المنهجى. فالتمرد فى الهند ضد الحكم البريطانى، وصراعات التحرر الوطنى التى حدثت عبر آسيا وإفريقيا، لا تنشد تبريرا من منظور الالتزام السياسى. الأمر بسيط، لم يتم أبدا إقرار واجب طاعة الحاكم الاستعمارى، وبالتالى فإنه لا وجود لحد للالتزام تم بلوغه. فى حالة الثورة الأمريكية لعام ١٧٧٦، فإن تمرد ١٣ مستعمرة بريطانية سابقة، كان مع ذلك، مبررا بشكل صريح طبقا لحق التمرد المتجذر فى نظرية الالتزام السياسى.

لقد اعتمد الثوار الأمريكيون بشدة على الأفكار التى طورها جون لوك فى كتابه: **بحثان عن الحكومة المدنية** ([١٦٩٠]١٩٦٥). لقد شدد لوك على أن الالتزام السياسى مشروط باحترام الحقوق الطبيعية. وعلى هذه الأسس أعطى دعما "للثورة الإنجليزية العظيمة" التى أطاحت بحكم أسرة ستيوارت وأقامت ملكية دستورية تحت حكم وليام ومارى. وكان إعلان الاستقلال الأمريكى مشبعا بمبادئ العقد الاجتماعى التقليدية. أولاً: يصور الحكومة على أنها من صنع البشر، خلقها الإنسان لخدمة أهدافه، ومن ثم فإن سلطات الحكومة مستمدة من "موافقة المحكومين". غير أن العقد الذى ترتكز عليه الحكومة هو خاص جدا: إن البشر منحوا بعض "الحقوق غير القابلة للتحويل" بما فى ذلك الحق فى "الحياة، والحرية، والسعى نحو السعادة"، وأن غاية الحكومة هى تأمين وحماية هذه الحقوق. من الواضح إذن، أن الالتزام السياسى ليس مطلقا، وعلى المواطنين التزام بأن يطيعوا الحكومة، فقط بشرط أن تحترم هذه الحقوق الأساسية. وعندما تصبح الحكومة" مستبدة بشكل مطلق" فإن إعلان الاستقلال ينص على أنه " من حق الشعب

استبدالها أو إلغاؤها، وتنصيب حكومة جديدة". بمعنى آخر، فإن حدود الالتزام السياسى قد تم بلوغها وأصبح من حق المواطنين، بل من واجبهم، التمرد ضد مثل هذه الحكومة و" توفير حراس جدد لأمنهم المستقبلى".

إن مبادئ لوك متجذرة جدًا وبعمق فى الأفكار والافتراضات الليبرالية. وتقضى نظريات العقد الاجتماعى أنه طالما أن الدولة خلقها اتفاق بين أفراد عقلانيين، يجب إذن أن تخدم الدولة مصالح كل المواطنين وأن تكون حيادية أو غير منحازة. وللسبب نفسه، إذا فشلت الدولة فى مهامها الأساسية، وهى حماية الحقوق الفردية، فإنها تخذل كل مواطنيها وليس فقط مجموعات أو قطاعات معينة. وعلى النقيض، كان المحافظون أقل رغبة بكثير فى الاعتراف بأن الالتزام السياسى مشروط. إن المحافظين الفاشيين، الذين يتبعون هوبز، يحذرون من أى تحد للسلطة الرسمية يهدد بالانهيار الكامل للوجود المنظم. ذلك هو ما جعل جوزيف دى مايستر Joseph de Maistre (راجع ص٢٨٣)، وهو منتقد شرس للثورة الفرنسية، يفترض أن السياسية ترتكز على خضوع تام وإرادى لـ"السيد". وطبقا لهذه الرؤية، يكون المفهوم ذاته لحدود الالتزام السياسى خطيرا وخبيثا. ورغم أن المحافظين المحدثين يعتنقون الدستورية والديمقراطية، فإنهم غالبا ما يخشون الاحتجاج، والتمرد والعصيان، وهم ليسوا غافلين عن الفوائد التى تجلبها الحكومة القوية.

إلا أن الماركسيين والفوضويين لهم موقف مختلف تماما تجاه الالتزام السياسى. يقلل الماركسيون التقليديون من أهمية أية فكرة للعقد الاجتماعى ويعتقدون بدلا من ذلك أن الدولة هى أداة القمع الطبقى، فهى "دولة برجوازية". إن وظيفة الدولة بالتالى ليست حماية الحقوق الفردية، بقدر ما هى الدفاع أو تقديم مصالح "الطبقة الحاكمة". فى الحقيقة، لقد اعتبر الماركسيون عادة أن نظريات العقد الاجتماعى "أيديولوجية"، بمعنى أنها تخدم مصالح طبقية بحجبها التناقضات التى

تعتمد عليها الرأسمالية وكل المجتمعات الطبقية. فى ضوء ذلك، يكون مفهوم الالتزام السياسى أسطورة أو وهما، هدفه الوحيد هو مصالحة البروليتاريا مع استغلالها المستمر. ورغم أن الفوضويين قد يكونوا مستعدين لقبول مفهوم الالتزام "الاجتماعى"، فإن فكرة الالتزام السياسى، ومن وجهة نظرهم، ليس لها أساس إطلاقا. وإذا كانت الدولة هى هيئة قمعية، ومستغلة وظالمة، فإن فكرة أن يكون للأفراد التزام أخلاقى بقبول سلطتها، هى فكرة سخيفة. بمعنى آخر إن الالتزام السياسى لا يعادل شيئا أكثر من العبودية.

المواطنة

كما سبق أن ذكرنا، فإن جذور مفهوم المواطنة تعود إلى الفكر السياسى الإغريقي. وتمثل المواطنة أيضا موضوعا مركزيا للتراث السياسى الجمهورى. إن "المواطن" فى أبسط شكل له هو عضو فى جماعة سياسية تتمتع بمجموعة من الحقوق والالتزامات. وبالتالى فإن المواطنة تمثل علاقة بين الفرد والدولة، حيث يكون الاثنان مرتبطين معا بحقوق والتزامات متبادلة. إلا أن الطبيعة الدقيقة لهذه العلاقة هى موضوع جدل وخلاف كبير. يرى البعض، مثلا، أن المواطنة هى وضع قانونى يمكن تحديده بشكل موضوعى، بينما يرى آخرون المواطنة كهوية، وإحساس بالانتماء والولاء. غير أن القضية الخلافية أكثر من غيرها تتعلق بالطبيعة الدقيقة لحقوق المواطن والتزاماته، والتوازن بين الاثنين. ورغم أن المواطنة تبدو غالبا " أعلى من السياسية" بمعنى أن أغلب، إن لم يكن كل، المنظرين مستعدون لإقرارها، فإن هناك عمليا مفاهيم متنافسة للمواطنة. أهم تلك المفاهيم هى المواطنة الاجتماعية والمواطنة النشطة. أخيرا، لقد دفع ظهور المجتمعات الحديثة متعددة الثقافات البعض إلى التساؤل عن عقيدة المواطنة العالمية، وإن كانت لا تزال تساعد فى تحرير المجموعات المحرومة.

عناصر المواطنة

إن تعريف المواطن فقط بأنه "عضو فى جماعة سياسـية" هـو تعريـف غامض بشكل بائس. إن إحدى محاولات إعادة تعريف مفهوم المواطنة هى تحديـد مضمونها القانونى، بالرجوع إلى الحقوق والالتزامات العينية، التى تمنحها الدولـة لأفرادها. ويمكن "للمواطنين" عندئذ أن يميزوا عن "الأغراب". إن الحق الأساسـى الأول للمواطنة هو الحق فى العيش والعمل فى بلد ما، وذلك شيء قد يسمح به أو لا "للغريب" أو المواطنين الأجانب"، وإذا سمح به فيكون ذلك فى ظل شروط معينة ولفترة محدودة. ويسمح للمواطنين أن يقترعوا ويترشـحوا للانتخابـات ويتولـوا مناصب معينة، خاصة مناصب عسكرية أو خدمة الدولـة، والتـى قـد لا تكـون مفتوحة أمام غير المواطنين. غير أن المواطنة القانونيـة توضـح فقـط الوضـع الرسمى، بدون الإشارة بأية طريقة إلى أن المواطن يشعر بأنه عضو فى جماعـة سياسية. وبهذا المعنى، يجب أن يكون للمواطنة دائما مكون شخـصى أو نفـسى. يتميز المواطن بإطار فكرى، يعكس إحساسا بالولاء تجاه دولته، بل وحتى الرغبـة فى العمل للدفاع عنها. إن مجرد امتلاك حقوق قانونية، لا يضمن فى حد ذاتـه أن يشعر الأفراد أنفسهم بأنهم مواطنون بذلك البلد. إن أعـضاء المجموعـات الـذين يشعرون بأن دولتهم تستبعدهم، ربما بسبب ظرف اجتماعى معوق أو تمييز عرقى، لا تستطيع هذه المجموعات أن تعتبر حقا أن أعضاءها "مواطنون كاملون"، حتـى وإن كانوا يتمتعون بمجموعة من الحقوق الرسمية. وليس بـالأمر الاسـتثنائى، أن يعتبر هؤلاء الناس أنفسهم "مواطنين من الدرجة الثانية"، إن لم يكن" مواطنين مـن الدرجة الثالثة".

إن الفكر السياسى الجمهورى يمكن تتبعه رجوعا إلى الجمهورية الرومانية القديمة، وكانت أول نسخة منه هو دفاع شيشرون عن الحكومة المختلطة، الذى طوره فى كتابه: **الجمهورية**. لقد تم إحياء هذا الفكر فى فترة النهضة الإيطالية، كنموذج لتنظيم "الدول – المدن" الإيطالية، التى من المفترض أنها وازنت الحرية المدنية مقابل الاستقرار السياسى. ولقد ولدت أشكال أخرى من الفكر الجمهورى من الثورات البريطانية، والأمريكية، والفرنسية. ورغم أن الأفكار الجمهورية انتهت فيما بعد إلى فقد مكانتها نتيجة انتشار الليبرالية (راجع ص٦٠) والتأكيد على الحرية مثل: الخصوصية وعدم التدخل، فقد كان هناك اهتمام متنامى بالفكر "الجمهورى المدنى" منذ الستينيات من القرن العشرين، خاصة وسط مفكرى مذهب الجماعاتية (راجع ص٧٠).

ويعرف الحكم الجمهورى فى أبسط صورة له بأنه نقيض النظام الملكى. غير أن تعبير "جمهورى" لا يفترض فقط غياب الملك لكنه، فى ضوء جذوره اللاتينية، res publica، يقتضى بشكل مميز وجود حلبة عامة وحكما شعبيا. إن الموضوع المركزى للنظرية السياسية الجمهورية هو الاهتمام بشكل معين من الحرية. ومن وجهة نظر بتيت Pettit (١٩٩٧)، تجمع الحرية الجمهورية بين الحرية بمعنى الحماية ضد الحكم المستبد والتعسف، ومشاركة كاملة ونشطة فى الحياة العامة والحياة السياسية. لقد ناقش المفكرون الجمهوريون هذه الرؤية للحرية وعلاقتها مع التعاليم الأخلاقية وكذلك مع الهياكل المؤسسية. لقد عبر عن الاهتمام الأخلاقى للمذهب الجمهورى بالإيمان بالفضيلة المدنية، والتى تفهم على أنها تتضمن الشجاعة والحيوية العامة، والشرف والوطنية. إن هذه الفضيلة المدنية مرتبطة قبل كل شىء بالتشديد على النشاط العام أكثر من النشاط الخاص، كما عبرت عن ذلك فى

القرن العشرين أعمال: هانا أرندت Hannah Arendt. (راجع ص١٠٨) لقد تبدل تأكيد المذهب الجمهورى على التركيز المؤسسى مع الوقت، فبينما كان الجمهوريون التقليديون عادة، مرتبطين بالحكومة التى تجمع عناصر ملكية، وأرستقراطية وديمقراطية، فإن الثورتين الأمريكية والفرنسية أعادتا تشكيل المذهب الجمهورى بتطبيقه على أمم كاملة بدلا من جماعات صغيرة، وبالأخذ بعين الاعتبار تداعيات الحكومة الديمقراطية الحديثة.

إن النظرية السياسية الجمهورية لها جاذبية أنها تقدم بديلاً للفردانية الليبرالية. وباعتناقها لشكل من الفلسفة الإنسانية المدنية، تحاول أن تعيد ترسيخ الميدان العام كمصدر للتحقق الشخصى، وذلك لمقاومة خصخصة السياسية وغلبة منطق السوق عليها، كما شجع على ذلك، مثلا، نظرية الخيار العقلانى (راجع ص٤١٧). إلا أن ضعف المذهب الجمهورى قد يرجع إلى عدم وضوحه نظريا، وأن وصفاته السياسية قد تكون غير أكيدة. لقد تعرضت النظرية الجمهورية للنقد سواء لأنها ما تؤيد النظرية "الوضعية" للحرية (وهو الموقف المميز للمذهب الجمهورى المدنى)، أو لأنها تحاول، ربما بشكل غير مترابط، أن توفق بين انقسام الحرية بين"إيجابية/سلبية". سياسيا، يمكن ربط المذهب الجمهورى بتنوع واسع من الأشكال السياسية، بما فى ذلك الحكم البرلمانى فى إطار ملكية دستورية، أو ديمقراطية راديكالية، أو حكومة مقسمة من خلال الفيدرالية، والفصل بين السلطات.

شخصيات رئيسية

نيكولو مكيافيللى Niccolo Machiavelli (راجع ص١٠٢) لقد ساعد مكيافيللى على إحياء شكل من المذهب الجمهورى المرتكز على إعجاب غير محدود بالجمهورية الرومانية. ولم يكتف بالتأكيد أن الجمهورية هى

أفضل طريقة لوضع نهاية للتوترات بين النبلاء والشعب، لكنه شـدد أيـضا على أهمية الفضيلة الوطنية في الحفاظ على الاستقرار السياسى. لقد ماثـل ميكافيللى بين الحرية والحكم الذاتى وكان يرى أن العـسكرية والمـشاركة السياسية من أهم وسائل ضمان التحقق البشرى.

شارل لويس دى سكوندا مونتيسكيو Charles-Louis de Secondat Montesquieu (١٦٨٩-١٧٥٥) فيلسوف سياسى فرنسى، دافع عن شـكل من أشكال الليبرالية البرلمانية التى ترتكـز علـى كتابـات لـوك (راجـع ص٤٥٤)، وإلى مدى معين، علـى قـراءة خاطئـة للتجربـة الـسياسية البريطانية. وأكد مونتيسكيو على ضرورة مقاومة الاستبداد بتجزئة سـلطة الحكومة، وذلك بشكل خاص من خلال الفصل بين السلطات. وذلك بتقـسيم الحكم إلى ثلاثة فروع منفصلة: السلطة التـشريعية، والـسلطة التنفيذيـة، والسلطة القضائية. أهم أعمال مونتيسكيو هو: **روح القوانين** (١٧٤٨).

توماس بـاين Thomas Paine (١٧٣٧-١٨٠٩) كاتـب وثـورى بريطانى المولد، كان باين معارضا شرسا للنظام الملكى ومـدافعا متحمـسا عن القضية الجمهورية. ولقد طور تيارا داخل الفكر الليبرالى دمج التأكيـد على الحقوق الفردية مع الإيمان بالسيادة الشعبية. كما هاجم أيـضا الـدين الرسمى، واعتنق الفكر المطالب بالمساواة بين البشر، الذى وضع النمـوذج المبكر لدولة الرفاهة وإعادة توزيع الثروة. وأهم كتبه هى: **الفطرة الـسليمة** (١٧٧٦) **وحقوق الإنسان** (١٧٩١-٩٢)، **وعصر العقل** (١٧٩٤).

بنجامان كونستان Benjamin Constant (١٧٦٧-١٨٣٠) سياسى وكاتب فرنسى اشتهر بتحليله للحرية وبأنه من أنصار الدستورية. لقد ميـز بين "حرية القدماء" و" حرية المحدثين"، حيث ماثل بين النوع الأول وأفكـار

المشاركة المباشرة والحكم الذاتى، وماثل بين النوع الثانى وعدم التدخل والحقوق الشخصية. وبينما أكد روسو (راجع ص٤١١) واليعقوبيون على الحرية القديمة، أوصى كونستان بالتوازن بين الحرية القديمة والحرية الحديثة، وهو التوازن الذى يتحقق من خلال التمثيل وضوابط دستورية. أهم عمل لكونستان هو: **مبادئ السياسية** (١٨١٥).

جيمس ماديسون James Madison (راجع ص٣٩٥). كان ماديسون من أهم أنصار المذهب الجمهورى الدستورى. وتركز اهتمامه الرئيسى على ابتكار مؤسسات يمكن من خلالها احتواء المنافسة الحزبية، وتأمين الحرية السياسية. وكانت السمة الرئيسية لذلك هى محاولة ضمان أن تكون "السلطة ضابطة للسلطة". وعلى هذا الأساس، لخص ماديسون دفاعا قويا عن التعددية والحكم المقسم، مؤيدًا تبنى دستور الولايات المتحدة لمبادئ مثل: الفيدرالية، ووجود مجلسين تشريعيين، والفصل بين السلطات.

قراءات أخرى

Lerner, R. *The Thinking Revolutionary: Principle and Practice in the New Republic.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1987.

Oldfield, A. *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World.* London: Routledge, 1990.

Pettit, P. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government.* Oxford: Oxford University Press, 1997.

غير أن المواطنة ترتبط بلا شك بالقدرة على التمتع بمجموعة من الحقوق. إن الإسهام التقليدى فى دراسة حقوق المواطنة قد قام به تى.إتش.مارشال T.H.Marshall فى كتاب: "المواطنة والطبقة الاجتماعية" (١٩٦٣). وقد عرف مارشال المواطنة بأنها "العضوية الكاملة لجماعة" وحاول أن يضع الخطوط

العريضة للآلية التى من خلالها تتحقق هذه المواطنة. ورغم أن تحليل مارشال استخدم التجربة البريطانية كنموذج حضرى له، فإن هذا التحليل كان له تأثير أوسع فى التمييز بين حقوق المواطنة المختلفة. إن أول الحقوق التى يتعين تطويرها، من وجهة نظر مارشال، هى: "الحقوق المدنية"، والتى تعرف بشكل واسع بأنها "الحقوق الضرورية للحرية الفردية". وتشمل هذه الحقوق حرية التعبير والاجتماع والتنقل والضمير والحق فى المساواة أمام القانون، والحق فى التملك، والدخول فى تعاقدات، إلخ. وبالتالى فإن الحقوق المدنية هى حقوق تمارس داخل المجتمع المدنى، ويتوقف وجودها على إقامة حكومة محدودة، حكومة تحترم استقلال الفرد. ثانيا: هناك "الحقوق السياسية" التى توفر للفرد فرصة المشاركة فى الحياة السياسية. إن الحقوق السياسية الرئيسية هى بالطبع حق الاقتراع، وحق الترشيح للانتخابات والحق فى تولى منصبا عاما. من الواضح أن توفير الحقوق السياسية يتطلب تطور حق الاقتراع العام والمساواة السياسية وقيام حكم ديمقراطى. وأخيرًا، حدد مارشال مجموعة من "الحقوق الاجتماعية" التى تضمن للمواطن حدا أدنى من الوضع الاجتماعى. إن هذه الحقوق متنوعة، لكنها فى رأى مارشال تتضمن الحق فى الرفاهة الاقتصادية الأساسية، والتأمين الاجتماعى وما وصفه، وإن كان بشكل غير واضح، بالحق فى العيش حياة متحضرة، طبقا للمعايير السائدة فى المجتمع. إن توفير الحقوق الاجتماعية يتطلب تطور دولة الرفاهة وامتداد مسؤولية الدولة إلى الحياة الاقتصادية والاجتماعية.

ومع ذلك تعرضت محاولة مارشال تحليل المواطنة إلى ثلاث "حزم من الحقوق" – مدنية وسياسية واجتماعية – إلى الانتقاد. لقد هاجم اليمين الجديد بشراسة فكرة الحقوق الاجتماعية، على سبيل المثال، وهى قضية سيتم دراستها بالتفصيل فى سياق المواطنة الاجتماعية فضلا عن أن مجموعات أخرى من الحقوق يمكن أن تضاف أيضا إلى قائمة مارشال. ورغم أن الحقوق المدنية

تضمنت الحق فى الملكية، فإن مارشال لم يقر مجموعة أوسع من الحقوق الاقتصادية التى طالبت بها بشكل خاص حركة النقابات العمالية، مثل: الحق فى عضوية النقابة، والحق فى الإضراب وممارسة ناظر الإضراب لمهمته، وربما الحق فى ممارسة شكل ما من السيطرة داخل مكان العمل. ومن ناحية أخرى، أكدت المنظرات لحركة حقوق المرأة فى المساواة (راجع ص١١٥)، أن المواطنة الكاملة يجب أن تأخذ فى اعتبارها عدم المساواة الجنسية، وتضمن حقوقا إضافية للنساء، وعلى وجه التخصيص: الحق فى الإجهاض والحق فى منع الحمل، إلخ. وبالإضافة إلى ذلك، لقد طور مارشال عمله وفى ذهنه الدولة القومية، ولذلك فقد أخفق فى أن يأخذ فى اعتباره المعنى المتنامى للبعد الدولى للمواطنة. إن إحدى سمات معاهدة الاتحاد الأوروبى (معاهدة ماستريخت) أنها أنشأت مواطنة مشتركة لمواطنى الـــ ١٥ دولة الأعضاء فى الاتحاد. وأنشأت حق حرية التنقل داخل الاتحاد الأوروبى ومعه حق الاقتراع وتولى منصبا عاما حيثما يعيش المواطن. وبالطريقة نفسها، فإن محاولات أن يحافظ القانون الدولى على عقيدة حقوق الإنسان، كما فى إعلان الأمم المتحدة، قد بدأت فى جعل مفهوم المواطنة العالمية فكرة لها معنى.

إلا أنه لا يمكن فهم المواطنة بشكل ضيق على أنها " مواطنة استحقاقات"، وإن كان يمكن تحديد هذه الاستحقاقات. إن المواطنة تطالب، بالضرورة، الفرد بواجبات ومسؤوليات. إلى حد ما، يمكن القول أن التزامات المواطن تماثل، وربما تتوازن مع حقوق المواطنة. على سبيل المثال: حق المواطن أن ينعم بالخصوصية والاستقلال الشخصى يقتضى بالطبع التزاما باحترام خصوصية المواطنين الآخرين. وبالمثل، يمكن القول أن الحقوق السياسية تستتبع ليس فقط الحق فى المشاركة فى الحياة السياسية لكن واجب القيام بذلك. فى اليونان القديمة، كان ذلك ينعكس فى رغبة المواطنين فى تولى منصبا عاما، إذا تم اختيارهم بالقرعة أو القائمة. وفى

المجتمعات الحديثة، يمكن أن نجد ذلك فى الالتزام بمباشرة خدمة هيئة المحلفين، وفى بلدان مثل: أستراليا، وبلجيكا وإيطاليا، نجد ذلك فى الالتزام القانونى بالاقتراع. وبدورها، يمكن القول أن الحقوق الاجتماعية تقتضى التزاما بدفع الضرائب التى تمول الموارد اللازمة للتعليم والرعاية الصحية والمعاشات ومنافع أخرى. إن مثل هذه الواجبات والالتزامات تعتمد على ما أسماه ديريك هيتر Derek Heater (١٩٩٠): "الفضيلة المدنية"، وهو إحساس بالولاء نحو الدولة والرغبة فى قبول المسؤوليات الناجمة من العيش داخل جماعة. ولهذا السبب كثيرا ما ترتبط المواطنة بالتعليم: إن الفضيلة المدنية لا تنمو طبيعيا. لكنها، مثل فهم حقوق المواطنة، يجب تشجيعها وغرسها فى الأذهان. فى مجموعة كبيرة من البلدان، تكون " ثقافة المواطنة" سمة مهمة للتعليم العام، فى حين تترك هذه المهمة فى بلدان أخرى للمنظمات الطوعية. ففى بريطانيا، مثلا، تباشر عملية تعزيز الفضيلة المدنية بشكل واسع منظمات خاصة مثل: وديعة أمير ويلز، واللجنة المتكلمة عن المواطنة.

أخيرا، يجب الاعتراف، إن المواطنة مجرد واحدة من عدد من الهويات التى يملكها الفرد. إن ذلك ما أسماه هيتر: "المواطنة المتعددة"، وهى فكرة تقر أن لدى المواطنين مجموعة أوسع من الولاءات والمسؤوليات أكثر من مجرد الولاء لدولتهم القومية. ويمكن أن يأخذ ذلك فى الاعتبار، البُعد الجغرافى للمواطنة، بما يسمح للمواطنين أن يتمثلوا مع هيئات فوق قومية، بل حتى مع جماعات عالمية، بالإضافة إلى منطقتهم الخاصة أو موقعهم المحلى. ومن ناحية أخرى، قد لا تتطابق المواطنة دائما مع الهوية القومية. ففى دول متعددة القوميات مثل: بريطانيا، من الممكن لكل أمة أن تشجع إحساسا بالولاء الوطنى، لكنها فى الوقت نفسه تشجع هوية مدنية موحدة للبقاء. وبالطريقة نفسها، تمتلك المجموعات العرقية والإثنية والثقافية هوياتها الخاصة بها، ويطالبون أيضا بمطالب معينة بالنسبة لأفراد هذه المجموعات. وإن الديمقراطيات الليبرالية بإقرارها أن علاقة الفرد بالدولة هى

واحدة فقط من عدد من الهويات ذات المعنى، يمكن القول أنها اعتنقت مفهوم "المواطنة المحدودة". بهذا المعنى، تكون مجالات الحياة الأخرى تلك "غير سياسية"، ويجب أن تظل كذلك. وعلى النقيض، فإن الدولة الشمولية مثل: ألمانيا النازية، حيث مسؤوليات الفرد للدولة مطلقة وغير محدودة، يمكن القول بأنها تمارس "مواطنة كلية".

مواطنة اجتماعية أم مواطنة نشطة؟

نشأت فكرة المواطنة الاجتماعية من كتابات تى.إتش.مارشال وتأكيده على الحقوق الاجتماعية. بالنسبة لمارشال، فإن المواطنة هى صفة عامة يتمتع بها كل أعضاء الجماعة، وبالتالى هى تطلب حقوقا متساوية وتخويلاً متساويا. لقد تم القبول بمبدأ المساواة منذ وقت طويل، فيما يتعلق بالحقوق المدنية والسياسية. فعلى سبيل المثال، لن ينفى حقيقة أن المواطنة الحقيقية تتطلب مساواة سياسية تتمثل فى "لكل شخص صوت انتخابى" و"لكل صوت انتخابى قيمة واحدة"، سوى قلة. غير أن السمة المميزة لوجهة نظر مارشال، هى التأكيد على العلاقة بين المواطنة وتحقيق العدالة الاجتماعية. إن المواطنة، من وجهة نظر مارشال، هى فى النهاية وضع اجتماعى. يجب أن يتمتع المواطنون بالتحرر من الفقر، والجهل، واليأس إذا كان عليهم أن يشاركوا بالكامل فى شؤون الجماعة التى ينتمون إليها، وهى فكرة تجسد مفهوم الحقوق الاجتماعية. ومن ثم فإن مارشال يعتقد أن المواطنة تتعارض مع عدم المساواة الطبقية الموجودة بشكل نموذجى فى النظام الرأسمالى، إن المواطنة والطبقة الاجتماعية هما " مبدآن متعارضان". ولا يعنى ذلك أن مارشال يعتقد أن المواطنة تتعارض مع كل أشكال عدم المساواة الاجتماعية، لكن فقط مع الأشكال الناجمة مباشرة من السوق الرأسمالية. ولذلك فإن فكرة المواطنة

الاجتماعية لا ترتبط بإلغاء الرأسمالية، لكنها ترتبط بتطوير دولة الرفاهة لتخفيف الفقر والحرمان، وبأن تضمن لمواطنيها الحد الأدنى الاجتماعي على الأقل.

خلال القرن العشرين، أصبحت المواطنة الاجتماعية مقبولة بشكل أوسع وأصبح مفهوم الحقوق الاجتماعية يعالج كجزء من تداول الحجة والنقاش السياسي. ولم تعد حركات الحقوق المدنية تقتصر على المطالب القانونية أو السياسية، لكنها عالجت بسرعة أيضا القضايا الاجتماعية. إن حركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة، على سبيل المثال، في الستينيات من القرن العشرين، قادت حملة للتنمية الحضرية وتحسين فرص العمل والتعليم للسود، بالإضافة إلى حقهم في الاقتراع وتولي منصبا سياسيا. إن مجموعات مثل: النساء، والأقليات الإثنية، والفقراء والعاطلين، أصبحوا ينظرون إلى أنفسهم على أنهم " مواطنون من الدرجة الثانية"؛ لأن الحرمان يمنعهم من المشاركة الكاملة في حياة الجماعة. بالإضافة إلى أن تضمين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان حزمة من الحقوق الاجتماعية منح فكرة المواطنة الاجتماعية سلطة القانون الدولي. إلا أنه لا شك في أن الوسائل الرئيسية التي من خلالها ترسخت المواطنة الاجتماعية، كانت التوسع التدريجي في دولة الرفاهة. ومن وجهة نظر مارشال، ترتبط الحقوق الاجتماعية ارتباطا لا ينفصم بتوفير الخدمة الاجتماعية، وقدرة دولة الرفاهة على ضمان أن يتمتع كل المواطنين "باليسير من الرفاهة الاقتصادية والأمان".

كان المدافعون الرئيسيون عن المواطنة الاجتماعية هم: الديمقراطيون الاجتماعيون (راجع ص٥٢٠)، والاشتراكيون والليبراليون المحدثون (راجع ص٦٠). لقد ألحوا بإصرار على الاحتياج الحيوي لحقوق "إيجابية"، تقدمها الحكومة، بالإضافة إلى الحقوق "السلبية" التقليدية مثل: حرية التعبير والاجتماع. إن قضية الحقوق الاجتماعية ترتكز على اعتقاد أن عدم المساواة الاقتصادية هي نتاج

للاقتصاد الرأسمالى أكثر منها انعكاس للفروق الطبيعية بين البشر. وبالنسبة لليبراليين المحدثين، إن العوائق الاجتماعية مثل: التشرد وعدم توفر المسكن، والبطالة والمرض، لا تعوق فقط التنمية الشخصية لكنها تقوض أيضا إحساس المواطنة. وبالتالى، فإن المواطنة الكاملة تتطلب تكافؤ الفرص، وقدرة كل مواطن أن يرتفع أو يسقط طبقا لمواهبه وعمله الشاق. لم ينظر الديمقراطيون الاجتماعيون إلى الحقوق الاقتصادية والاجتماعية على أنها مجرد حقوق مشروعة للمواطنة، لكنهم اعتبروها الأسس الحقيقية للحياة المتحضرة. إن الأفراد الذين يعوزهم الغذاء والسكن أو وسائل العيش، لن يولوا اهتماما كبيرا لحقهم فى حرية التعبير أو ممارسة حريتهم فى العبادة. لقد انجذب الديمقراطيون الاجتماعيون لفكرة المواطنة الاجتماعية، لأنها تعطى كل المواطنين "حصة" لها قيمة فى المجتمع. إن المواطنة الاجتماعية بتدعيمها لحق العمل، والحق فى الرعاية الصحية، وفى التعليم، إلخ، قد قدمت بالإضافة إلى ما سبق قضية المساواة المادية.

إن أقسى نقد للمواطنة الاجتماعية جاء من اليمين السياسى. كان الجناح اليمينى الذى أيد مبادئ الحرية فى الفكر والعمل (راجع ص٥٧٠)، من أشد المعارضين لفكرة الحقوق الاجتماعية، ويعتقدون أن الإنعاش الاجتماعى هو اعتقاد خاطئ بشكل أساسى. وأكد البعض أن عقيدة الحقوق والتخويل، وخاصة الحقوق الاجتماعية، قد شجعت المواطنين على أن تكون لديهم رؤية غير واقعية لقدرات الحكومة. ونتج عن ذلك نمو لا يضعف فى مسؤوليات الحكومة، التى بزياداتها للضرائب وتزايد عجز الميزانية، قد أضرت بشكل خطير بالإمكانيات الاقتصادية. بالإضافة إلى التأكيد على أن مفهوم المواطنة الاجتماعية قوض المشروع الحر والمبادرة الفردية، مما خلق انطباعا بأن الدولة "ستسدد دائما الحساب". لقد قدمت هذه الرؤية فى إطار نموذج بديل للمواطنة، سمى أحيانًا "المواطنة النشطة". إن فكرة "المواطن النشط" نشأت من نموذج للمواطنة قدمه اليمين الجديد، ووضعت

خطوطه العريضة فى الولايات المتحدة فى بادئ الأمر، لكن سرعان ما تبناها السياسيون فى أوروبا وأماكن أخرى. غير أن المواطنة النشطة لها وجهان؛ نظرا لأن اليمين الجديد اعتمد على تقليدين متعارضين: الليبرالية الاقتصادية والفكر الاجتماعى المحافظ. من ناحية، تمثل المواطنة النشطة التأكيد الليبرالى التقليدى على الاعتماد على الذات و"وقوف المرء على قدميه"؛ ومن ناحية أخرى، تؤكد على التشديد المحافظ التقليدى على الواجب والمسؤولية.

اليمين الجديد الليبرالى، أو الليبرالية الجديدة، ملتزمة بالفردانية الصارمة، حيث أن هدفها المهيمن هو "صد حدود الدولة". وكما سبق ذكره، ففى رأيها أن العلاقة بين الفرد والدولة أصبحت غير متوازنة بشكل خطير. إن تدخل الحكومة فى الحياة الاقتصادية والاجتماعية سمح للدولة أن تقزم المواطن، بل وتسيطر عليه، وتسلب منه الحرية واحترام الذات. إن جوهر المواطنة النشطة، من وجهة النظر هذه، هى المشروع الحر، والعمل الشاق والاعتماد على النفس. إن هذا المثل الأعلى متجذر بقوة فى ليبرالية القرن التاسع عشر، وينعكس بأوضح ما يمكن فى مفهوم الاعتماد على النفس، والذى أيده كتاب مثل: صمويل سميلز Samuel Smiles ([١٨٥٩]١٩٨٦). يعتقد الليبراليون الجدد أن مسؤولية الفرد تكون ذات معنى اقتصادى وفى الوقت نفسه أخلاقى. إن المواطنة النشطة، من منظور اقتصادى، تخفف عبء الإنعاش الاجتماعى المفروض على المالية العامة وموارد الجماعة. فالمواطنون الذين يعتمدون على أنفسهم سيعملون بجد لأنهم يعرفون أن فى نهاية اليوم لا توجد دولة رفاهة لتسديد الفاتورة. ومن منظور اجتماعى، تعزز المواطنة النشطة الكرامة واحترام الذات لأن الأفراد مجبرين على إعالة أنفسهم وأسرهم. غير أن القول بأن الاعتماد على النفس يمكن، بأى معنى صحيح، أن يشكل نظرية مواطنة، أمر مشكوك فيه. إن "المواطن الجيد" يمكن بالطبع أن يعمل باجتهاد وأن

يكون مستقلا، لكن هل من الممكن افتراض أن هذه الصفات "الخاصة" بشكل أساسي هي تلك التي ترتكز عليها المواطنة؟

إن الوجه الآخر لليمين الجديد، اليمين الجديد المحافظ أو فكر المحافظين الجدد، يؤيد العلاقة الوثيقة بين الدولة والمواطن الفرد. إن ما يميز مفهوم المحافظين الجدد للمواطنة هو تأكيده على الالتزامات المدنية ورفضه مفاهيم المواطنة المعتمدة على الحقوق. وعلى سبيل المثال سوف يقر أغلب المحافظين الجدد بسعادة، كلمة الرئيس الراحل جون كنيدى، التى استخدمها فى خطاب توليه الرئاسة فى يناير ١٩٦١: "لا تسأل ما الذى تستطيع بلادك أن تفعل لك – أسأل ما الذى تستطيع أن تفعله لبلادك". يعتقد المحافظون الجدد أن " مواطنة الحقوق والاستحقاقات" التى نادى بها مارشال، قد خلقت مجتمعا يعرف فيه الأفراد حقوقهم فقط، ولا يعترفون بواجباتهم أو مسؤولياتهم. إن مثل هذا المجتمع محفوف بأخطار التساهل والتشظى الاجتماعى. إن الحرية غير المقيدة ستؤدى إلى الأنانية والطمع، وغياب الاحترام لكل من المؤسسات الاجتماعية والبشر الآخرين.

إن هذا الاهتمام بتآكل الالتزام المدنى، من خلال التركيز على الحقوق بدلاً من المسؤوليات، قد جذب دعما متناميا وأوسع منذ الثمانينيات من القرن العشرين. لقد تبنى هذا الاهتمام مفكرو الجماعاتية (راجع ص٧٠) وشجع ما يسمى بسياسيى "الطريق الثالث " على تبنى أجندة "حقوق ومسؤوليات". وكان أول مظاهر هذا الاتجاه هو إحلال نظام قروض الطلبة محل منح التعليم العالى، وهو النظام الذى استخدم حاليا فى عدد متزايد من البلدان، بما فى ذلك الولايات المتحدة، وأستراليا وبريطانيا؛ كما يحمل إدخال رسوم التعليم الرغبة فى تقوية الالتزامات المدنية. فعلى الطلبة واجب أن يدفعوا من أجل التعليم، وليس فقط من حقهم الوصول إلى التعليم. إلا أن هذه النسخة من المواطنة النشطة تعرضت لانتقادات. لقد أكد البعض

أن ذلك يهدد بخطر استبدال عدم توازن ما، بنوع جديد من عدم التوازن، فالتشديد على الواجب المدنى قد يحل محل الاهتمام بالحقوق والاستحقاقات. ويشير آخرون إلى أنه بينما ارتبطت المواطنة الاجتماعية بمحاولة تعديل عدم المساواة الطبقية، فإن المواطنة النشطة قد تتحول إلى فلسفة "ادفع لكى تمر" والتى ببساطة تعزز عدم المساواة القائمة.

المواطنة العالمية والتنوع

إن المفاهيم التقليدية للمواطنة تتحد فى التأكيد على عالمية المواطنة، بغض النظر عن الحقوق التى تعززها، والتوازن بين الاستحقاقات والواجبات الذى تقتضيه تلك المفاهيم. وبقدر ما يكون الناس مصنفين كمواطنين، فإن كل واحد مخول بالحقوق نفسها، ويتوقع تحمل الالتزامات نفسها مثل أى مواطن آخر. إن هذا المفهوم للمواطنة العالمية متجذر فى الفكرة الليبرالية الخاصة بالتمييز بين "الحياة الخاصة" والحياة "العامة"، حيث الاختلافات بين الناس – المرتبطة، مثلا، بعوامل مثل: الجنس، والإثنية والدين– تعتبر أمورًا "خاصة"، وبالتالى هى ليست ذات صلة بموضع الشخص "العام" ومكانته. ونتيجة لذلك، تصور الليبرالية أحيانا على إنها "لا ترى الاختلاف": فهى تعامل هذه العوامل التى تميز بين الناس بعضهم البعض، على إنها عوامل ثانوية لأننا جميعا نتقاسم جوهر الهوية ذاته كأفراد ومواطنين. فى الحقيقة، هذا التأكيد على العالمية هو الذى أعطى فكرة المواطنة سمتها الراديكالية والمحررة. على سبيل المثال، حركات الحقوق المدنية التى تفجرت من ستينيات القرن العشرين وحتى الآن لكى تعبر عن مصالح المجموعات المحرومة، مثل: النساء والأقليات الإثنية والدينية، والمثليين من الجنسين، والمعاقين،عبرت عن مطالبهم بلغة المواطنة العالمية. وإذا كانت هذه المجموعات " مواطنين من الدرجة

الثانية"، وشعرت أنها كذلك، فإن الحل هو إقامة مواطنة كاملة، وهو ما يعنى بشكل خاص الحق فى المعاملة المتساوية والمشاركة المتساوية.

غير أن الإدراك المتزايد للطبيعة المتنوعة والمتعددة للمجتمعات الحديثة، قد شجع البعض على التشكيك فى فكرة المواطنة العالمية بل ورفضها. لقد دافعت إيريس ماريون يونج Iris Marion Young (١٩٩٠) عن مفهوم المواطنة "التفاضلية" كوسيلة لأخذ الاختلافات بين المجموعات فى الاعتبار. ومن هذا المنظور، فإن المفهوم التقليدى للمواطنة لا يخلو من عقبات. وتشمل هذه العقبات أن الربط بين المواطنة والتضمين قد يقضى بالهيمنة، خاصة عندما يرى المواطنون أنهم متحدون بـ"إرادة عامة" لا تفاضلية أو مصلحة جماعية يصعب بشكل متزايد تحديدها فى المجتمعات التعددية الحديثة. وبالإضافة إلى ذلك، فإن "عمى" المجتمعات للاختلاف والفروق بين المجموعات مثل: العرق والجنس، قد لا يضمن معاملة متساوية بما أنه مبنى طبقا لمعايير وقيم المجموعات المسيطرة، وهو ما يعنى أن مواقف التمييز العرقى والجنسى والمواقف المضادة من المثليين والمواقف الأخرى التى تحول دون استفادة المجموعات المحرومة استفادة كاملة، من وضعها المتساوى رسميا، قد تظل دون تغيير. وبالتالى قد تساعد المواطنة العالمية على حجب ونشر الحرمان والمشاركة غير المتساوية أكثر من معالجتها. ومن ثم فإن يونج تنادى بالاعتراف بـ" الحقوق الخاصة"، جنبا إلى جنب الحقوق العالمية الكلية، وتكون هذه الحقوق خاصة من حيث أنها تنطبق فقط على فئات من الناس بعينهم. وترتبط أحد قواعد الحقوق الخاصة، والتى تزايد القبول بها بشكل واسع فى المجتمعات الحديثة، بعوامل بيولوجية وجسدية، كما فى حالة حقوق النساء، التى بحثت سابقا فى هذا الفصل، وحقوق الأشخاص الذين يعانون من إعاقات جسدية أو ذهنية، وحقوق كبار السن. لكن هناك قواعد للحقوق الخاصة محل جدل وخلاف، وهى التى تبرر الحقوق الخاصة بالحاجة إلى حماية الهويات

المميزة لمجموعات معينة، أو من أجل مقاومة العوائق الثقافية التى تعوق مشاركتها الكاملة فى المجتمع. إن هذا الموقف الأخير عادة ما يقدمه أنصار التعددية الثقافية.

إن منظرى التعددية الثقافية يعـالجون القـضايا الـسياسية والاجتماعيـة والثقافية، التى تنشأ من الطبيعة التعددية للعديد من المجتمعات الحديثة، والمنعكـسة فى تنامى الدليل على التنوع داخل الجماعة والاختلاف المرتبط بالهوية. ورغم أن التنوع يمكن أن يرتبط بالسن، والطبقة الاجتماعية، والجنس، فإن التعددية الثقافيـة ترتبط عادة بالاختلاف أو التميز الثقافى المرتكز على العرق، أو الإثنية أو اللغـة. إن التعددية الثقافية لا تكتفى بالاعتراف بحقيقة التنوع الثقافى، لكنها تؤمن بأن مثل هذه الاختلافات يجب احترامها وتأكيدها علنا؛ إنها تمارس سياسة الاعتراف. ورغم أن الولايات المتحدة، كمجتمع مهاجرين، كانت منذ زمن طويـل مجتمعـا متعـدد الثقافات، فإن قضية التعددية الثقافية، بهذا المعنى، لم يتم تبنيها حتى قيـام حركـة الوعى الأسود فى ستينيات القرن العشرين. فى أسـتراليا، تـم الالتـزام رسـميا بالتعددية الثقافية منذ سبعينيات القرن الماضى، اعترافا بـ"الـصبغة الآسـيوية" المتزايدة التى اصطبغ بها المجتمع هناك. وفى نيوزيلاندة، ارتبطت التعددية الثقافية بالاعتراف بدور ثقافة الماورى فى تشكيل هوية قومية متميزة. وفى كندا ارتبطـت التعددية الثقافية بمحاولات تحقيق المصالحة بين إقليم الكيبيك المتحـدث بالفرنـسية وأغلبية الكنديين المتحدثين بالإنجليزية، والاعتـراف بحقـوق شـعوب الإنويـت الأصلية. وفى بريطانيا وأغلب بلدان أوروبا الغربية، تعتـرف التعدديـة الثقافيـة بوجود جماعات كافية من السود والأسيويين وتحاول أن تحطم الحواجز التى تعيق مشاركتها الكاملة فى المجتمع.

لقد ركزت عادة محاولات التوفيق بين التنوع الثقـافى والمواطنـة علـى قضية حقوق الأقلية، فلكل مجموعة خاصة إجراءات خاصة من أجل التوفيق بـين

الاختلافات والفروق القومية والإثنية. ويحدد ويل كيمليكا Will Kymlicka (١٩٩٥) ثلاثة أنواع من حقوق الأقليات: الحكم الذاتى، وحقوق التعدد الإثنى وحقوق التمثيل. ويعتقد كيمليكا أن حقوق الحكم الذاتى تخص ما يسميه: الأقليات القومية، وهم أناس يتركزون إقليميا فى حدود أرض معينة، ويملكون لغة مشتركة ويتميزون بـ" طريقة حياة لها دلالة عبر المجموعة الكاملة من الأنشطة البشرية". وقد تتضمن الأمثلة الأمريكيين الأصليين، والإنويت فى كندا، والماورى فى نيوزيلندا، والسكان الأصليين فى أستراليا. وفى هذه الحالات، يجب أن يتضمن الحق فى الحكم الذاتى تنازلها عن السلطة السياسية، وهو ما يتم عادة من خلال الفيدرالية، إلى وحدات سياسية يسيطر عليها بشكل فعلى أعضاء الأقلية القومية، وقد يمتد الحق فى الحكم الذاتى إلى الحق فى الانفصال، وبالتالى الحق فى الاستقلال ذى السيادة. إن حقوق التعدد الإثنى هى الحقوق التى تساعد المجموعات الإثنية والأقليات الدينية، التى نمت عبر الهجرة، على أن تعبر وتحافظ على تميزها الثقافى. وقد توفر هذه الحقوق مثلا، القاعدة لاستثناءات قانونية، مثل: إعفاء اليهود والمسلمين من قوانين ذبح الحيوانات، وإعفاء الرجال من السيخ من ارتداء الخوذات الخاصة بالدراجات النارية، وإعفاء الفتيات المسلمات من القوانين الخاصة بالزى المدرسى. وتحاول حقوق التمثيل الخاصة معالجة التمثيل المتدنى للأقليات أو المجموعات المحرومة فى التعليم والمناصب الرفيعة فى الحياة السياسية والحياة العامة. إن مثل هذه الحقوق تقضى بشكل من التمييز "الإيجابى" أو العكسى، الذى يحاول التعويض عن التمييز السابق والتبعية الثقافية المستمرة. إن تبرير ذلك ليس فقط ضمانًا للمشاركة الكاملة والمتساوية، لكن هذه الحقوق هى الوسائل الوحيدة لضمان أن السياسية العامة تعكس مصالح جميع المجموعات والناس وليس فقط مصالح المجموعات المسيطرة عادة.

التعددية الثقافية

إن التعددية الثقافية ظهرت فى أول الأمر كموقف نظرى من خلال أنشطة حركة الوعى الأسود فى الستينيات من القرن العشرين فى الولايات المتحدة أساسا. وخلال هذه الحقبة، كانت الحركة معنية بشكل كبير بترسيخ الكرامة السوداء، وغالبا ما كان يتم ذلك بإعادة توطيد هوية أفريقية متميزة، وتداخلت بطرق عدة مع حركة ما بعد الاستعمار(راجع ص١٨٢). كما تشكلت أيضا بتنامى التأكيد السياسى للمجموعات الثقافية الراسخة فى أجزاء مختلفة من العالم، والتى كان يتم التعبير عنها أحيانًا من خلال الفكر القومى العرقى الثقافى، وبالتنوع الإثنى والثقافى للعديد من المجتمعات الغربية.

وتعكس التعددية الثقافية، بشكل أساسى أكثر من أى شىء آخر، الموافقة الإيجابية على التنوع داخل الجماعة، الذى ينشأ عادة من الاختلافات العرقية والإثنية واللغوية. وإن التعددية الثقافية، إذن، هى موقف سياسى متميز أكثر منها عقيدة سياسية متماسكة وذات برنامج. يقدم منظور التعددية الثقافية مجموعتين واسعتين من الحجج لصالح التنوع داخل الجماعة، ترتكز المجموعة الأولى على مكاسب التنوع بالنسبة للفرد بينما ترتكز المجموعة الثانية على مكاسبها للمجتمع. بالنسبة للفرد، تدرك التعددية الثقافية أن البشر مطوقون ثقافيا بإحكام، بمعنى أنهم يستمدون فهمهم للعالم وإطار معتقداتهم الأخلاقية، والإحساس بالهوية الشخصية، من الثقافة التى يعيشون ويتطورون فيها. وبالتالى فإن الثقافات المتميزة تستحق أن يتم حمايتها أو تقويتها، خاصة عندما تنتمى لأقلية أو لمجموعات لا تحظى بالحماية. إن ذلك يقود إلى فكرة حقوق الأقلية أو حقوق التعدد الثقافى، وهى

حقوق قد تتضمن حق التمثيل (وفى بعض الحالات حـــق تقريـــر المـــصير القومي)، والحق فى احترام الممارسات الثقافية، التى تكـــون عـــادة دينيـــة، والتى قد يحظرها القانون أو النظام، والحق فى التقدير من خـــلال الحفـــاظ على الرموز التى تساعد على تقرير الاحترام الجماعى. وبالنسبة للمجتمـــع، تجلب التعددية الثقافية منافع التنوع: إثراء وحيويـــة نابعـــان مـــن التفاعـــل الثقافى، ويشجع التنوع قبول الثقافات والأديان الأخرى واحترامهـــا، وفـــى الوقت نفسه، يقوى التبصر فى الثقافية الذاتية.

إن نظريات التعددية الثقافية مستمدة من الليبراليـــة (راجـــع ص٦٠) وتحاول فى الوقت نفسه تجاوزها. وتمتد جذور التعددية الثقافيـــة الليبراليـــة إلى الالتزام بالحرية والتسامح: القـــدرة علـــى اختيـــار المـــرء للمعتقـــدات الأخلاقية الخاصة به، والممارسات الثقافية وطريقة الحياة، بغض النظر عن عدم موافقة الآخرين عليها. إن ذلك التسامح "السلبى" يبـــرر علـــى الأقـــل شعار: عش ودع الآخرين يعيشون، الذى يميز التعددية الثقافية، أو سياســـة اللا تحيز. ويرتكز مثل هذا الموقف على إيمان بقيمة التعددية، وبفكرة إنه لا يوجد تصور واحد فقط مهيمن "للحياة الطيبة"، لكن بالأحرى هناك عدد مـــن التصورات المتنافسة، كما يرتبط ذلك ذهنيا مـــع إســـحاق بـــرلين (راجـــع ص٤٤٣). ومع ذلك، فإن بعض منظـــرى التعدديـــة الثقافيـــة يرفـــضون الليبرالية، ويدعون أن قدرتها محدودة على إقرار التنوع الثقافى. على سبيل المثال، قد يقبل الليبراليون التنوع الثقافى فقط، بقدر ما تكـــون الممارســـات الثقافية والدينية مقتصرة على المجال "الخاص"، وفقط إذا كانت الممارســـات المعنية تنسجم مع معتقد ليبرالى أساســـى خـــاص بالتـــسامح والاســـتقلال. وبالتالى، فلن يتسامح الليبراليون مع ما يعتبرونه ممارسات متعصبة أو تتسم

بضيق أفق فى التفكير. إن نظريات التعددية الثقافية غير الليبرالية تطورت، بمعنى ما، من نقد الجماعاتية (راجع ص٧٠) لليبرالية، الذى يشدد على الطبيعة الثقافية المكونة بشكل جوهرى للشخصية. إن نظريات أخرى أكثر راديكالية للتعددية الثقافية تؤيد التسامح "الإيجابى"، الذى يعنى الاعتراف الكامل والعلنى بالثقافات المتميزة وليس مجرد قبولها، كما تشدد على أن معايير التنوع يجب أن تشمل أيضا المعتقدات والممارسات غير الليبرالية وغير الغربية. وغالبا ما يربط هذا الشكل من التعددية الثقافية عقيدة حقوق الأقلية بتعزيز العدالة الاجتماعية للمجموعات المهمشة أو المحرومة داخل المجتمعات الغربية التقليدية.

تكمن جاذبية التعددية الثقافية أنها تسعى لتقديم حلول لتحديات التنوع الثقافى، لا يمكن معالجتها بأية طريقة أخرى. حيث إن إعادة ترسيخ الدولة القومية ذات الثقافة الواحدة لا يمكن أن يتم إلا من خلال الاستيعاب الإجبارى للأقليات الإثنية أو الثقافية، أو طردهم. وفى الحقيقة، لقد تقدمت التعددية الثقافية من بعض الجوانب يدا بيد مع قوى العولمة التى يبدو أنها لا تقاوم. غير أن التعددية الثقافية لا تحظى بقبول عام. حيث يعتقد منتقدوها أنها نظرا لاعتبارها أن القيم والممارسات مقبولة طالما أنها تولد إحساسا بهوية المجموعة، فإن التعددية غير الليبرالية قد تجبر على إقرار ممارسات رجعية وقمعية، خاصة الممارسات التى تخضع النساء. بالإضافة إلى أن نموذج التعددية الثقافية لهوية المجموعة، لا يولى اهتماما كافيا للتنوع داخل المجموعات الثقافية أو الدينية، ويجازف بتحديد هوية الناس على أساس عضويتهم فقط فى مجموعة ما. ومع ذلك، فإن التنوع الثقافى أصبح حاليا أمرا محتوما فى المجتمعات الحديثة، وقد تشجع التعددية الثقافية أيضا عدم

الاستقرار السياسى، بتأكيدها على الإقليمية (*) بدلا من التماسك القومى. أخيرًا، إن التعددية الثقافية قد تكون مفتقدة للترابط والتماسك، حيث إنها تنادى بمزايا الاندماج الثقافى، وفى الوقت نفسه تعتقد أن المجتمع يستفيد من التبادل بين الثقافات الذى سيفضى إلى إضعاف تميز هذه الثقافات.

شخصيات رئيسية :

شارلز تايلور Charles Taylor (١٩٣١-) فيلسوف وسياسى كندى، كان تايلور مهتما فى بادئ الأمر بقضية بناء الذات. إن تصويره للأشخاص كـ " أفراد مدمجين"، وهو تصوير ينتمى لمذهب الجماعاتية، قد مكنه من الدفاع عن سياسة الاعتراف، المرتكزة على الاعتقاد أن الأفراد يحتاجون أن يكونوا موضوعًا لمواقف الآخرين الإيجابية، وأن الثقافات لها جوهرها الخاص الفريد، والحقيقى. ويقبل تايلور بأن على المجتمعات الليبرالية أن ترتكز على ضمان الحريات الأساسية. أشهر كتبه: **مصادر الذات**(١٩٨٩) **وسياسة الإدراك**(١٩٩٤).

ويل كيمليكا Will Kymlicka (١٩٦٢-) منظر سياسى كندى، التمس كيمليكا طرقا للتوفيق بين الليبرالية وأفكار الجماعة والعضوية الثقافية. لقد قدم فكرة المواطنة ذات التعدد الثقافى المرتكزة على اعتقاد أن الثقافات ذات قيمة عالية ومتميزة وتوفر إطارًا حيث يزود الأفراد بالمعنى، والتوجه والهوية والانتماء. إلا أن كيمليكا ميز بين حقوق الأقليات القومية، التى قد تتمتع بحقوق تمثيل وصولا إلى حقوق الحكم الذاتى الكامل، وحقوق

(*) نظرية سياسية تقول بأن لكل جماعة سياسية الحق فى تعزيز مصالحها بصرف النظر عن مصالح الجماعات التى تفوقها عددا وشأنا. (المترجم).

المجموعات الإثنية التى تشكلت من خلال الهجرة، والمخولة فقط "بحقوق التعدد الإثنى". وتتضمن أعمال كيمليكا الرئيسية: **الليبرالية، والجماعة والثقافة (١٩٨٩) ومواطنة التعدد الثقافى (١٩٩٥).**

بيكو باريك Bhikhu Parekh (١٩٣٥-) منظر سياسى بريطانى والرئيس السابق للجنة المساواة العرقية، قدم باريك دفاعا عن منظور تعددى بالنسبة للتنوع الثقافى، وسلط الضوء على عدم ملاءمة التعددية الثقافية الليبرالية. ترتكز التعددية الثقافية التى ينادى بها باريك على التفاعل الجدلى بين الطبيعة البشرية والثقافة، حيث تشكل الثقافة البشر، بمعنى أن مواقفهم وسلوكهم وطرق حياتهم تشكلها المجموعات التى ينتمون إليها. إن تعقيد الطبيعة البشرية ينعكس، إذن، فى التنوع الثقافى. وتتضمن أعمال باريك: **غاندى (١٩٩٧) وإعادة التفكير فى التعددية (٢٠٠٠).**

قراءات أخرى

Gutman, A. (ed.) *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton University Press. Kymlicka, W. *Multicultural Citizenship*. Oxford University Press, 1995. Parekh, B. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2000.

غير أن التعددية الثقافية وعقيدة حقوق الأقلية قد أثارت نقدا. وفى قلب هذه الانتقادات القلق من أن تؤكد التعددية الثقافية على الانقسامات بين الناس بدل أن تؤكد على ما يوحدهم: إن التركيز على حقوق جماعة بعينها يحل محل الشمولية والعالمية؛ وتأخذ حقوق الأقلية الأولوية على مصالح الأغلبية ؛ ويضعف التأكيد على الإثنية؛ الوحدة القومية أو الوحدة المدنية. وقد دافع المحافظون عن هذه القضية بقوة، فهم يرون أن المجتمعات متعددة الثقافات، ليست متماسكة بطبيعتها

ويستبد بها النزاع وبما أن المجتمع كيان هش وعضوى، فإن المجتمعات الناجحة والمستقرة يجب أن ترتكز على قيم وثقافة مشتركة. وتلقى النسخة اليسارية لفكرة التوتر بين التنوع والتضامن الضوء على تأثير التعددية الإثنية والثقافية الأوسع على المسؤولية الاجتماعية، مفترضة أن المجتمعات متعددة الثقافات مقدر لها أن يكون لديها دولة رفاهة ضعيفة ومشاركة سياسية منخفضة.

إن المنظرين الليبراليين متضاربون بشأن التعددية الثقافية. فبينما يرى الكثيرون أنها تعبير عن التسامح الليبرالى، شكك آخرون فى ما إذا كان "التنوع العميق" الذى يؤدى إليه الاعتراف بالحقوق الخاصة وحقوق الأقلية سينسجم مع بقاء السياسية الليبرالية (بارى، ٢٠٠١). بما أن الليبرالية ترتكز على احترام الاستقلال الفردى، فإن الليبراليين يجدون صعوبة فى امتداد التسامح لممارسات ثقافية، مثل ختان الإناث، التى هى فى حد ذاتها ممارسات متعصبة وضيقة الأفق. فى مثل هذه الظروف، يضع الليبراليون احترام حقوق الإنسان والحريات المدنية، فوق الاهتمام بهوية مجموعة ما والقيم التقليدية. قد ينعكس ذلك أيضا فى الموافقة الانتقائية لحقوق الأقلية. ويميل الليبراليون إلى تأييد حقوق التمثيل والحكم الذاتى لأنها ترتكز على الالتزام بحرية الإرادة وتقرير المصير. غير أن حقوق التعدد الإثنى يعيقها أنها قد تتطلب القيام بتعديل قانونى أو مدنى للأخذ فى الاعتبار التميز الثقافى، كما فى حالة الإعفاءات من القوانين أو اللوائح المنظمة. وبينما قد تساعد مثل هذه الإعفاءات على الحفاظ على الهوية الثقافية للمجموعات، فإنها تفعل ذلك على حساب مجموعة موحدة من القيم المدنية والسياسية التى من المتوقع أن يحترمها كل أعضاء المجتمع. فى فرنسا، تم حظر أية أشكال للملبس الدينى والرموز الدينية فى المدارس، من أجل الحفاظ على التمييز بين الكنيسة والدولة، وهو أساس العلمانية الليبرالية، ومن أجل مقاومة عدم المساواة الجنسية، خاصة المرتبطة بارتداء الفتيات المسلمات للحجاب أو وشاح الرأس.

ملخص

١- إن العلاقة بين الأفراد والدولة - المواطنة ـــ تنشأ بمنح حقوق والتزامات لكل منهما. وفى السياسية الحديثة، تم التأكيد بشكل خاص على عقيدة حقوق الإنسان، وهى حقوق أساسية وعالمية يعتقد أنها قابلة للتطبيق على كل الناس وعلى كل المجتمعات. ورغم الاعتقاد أن حقوق الإنسان تسمو فوق الانقسامات الأيديولوجية، هناك جدل كبير حول ما هى تلك الحقوق، وصاحب الحق فيها.

٢- إن الالتزام السياسى يشير إلى واجب المواطنين أن يعترفوا بسلطة الدولة وأن يطيعوا قوانينها. ويعتقد البعض أن هذا الالتزام ينبع من موافقة طوعية، أو عقد، يستطيع المواطنون التحرر منه، بينما يرى آخرون أن الالتزام السياسى يعكس المصلحة التى تجنيها الدولة، غير أن آخرين يعتبرون الالتزام السياسى واجبا طبيعيا يماثل احترام الأهل والأكبر سنا.

٣- وترتكز المواطنة الاجتماعية على الاعتقاد بأن المواطنين مخولين بحقوق اجتماعية وليس حقوقا مدنية وسياسية فقط. ولقد اعتبر الحد الأدنى من الوضع الاجتماعى كأساس للمشاركة الكاملة فى حياة الجماعة. وللفكرة المنافسة، أى المواطنة النشطة، سمتين. إنها تقضى بأن على المواطنين أن يكونوا معتمدين على أنفسهم، قدر المستطاع، ويتفادوا الاعتماد على الدولة، كما تؤكد على أهمية الالتزامات، حيث تعتبر أن الحقوق يجب أن تكتسب.

٤- ويعتمد التصور التقليدى للمواطنة على فكرة العالمية والشمولية، ويستمد سمته المحررة من مفهوم أن المجموعات المحرومة تستطيع أن تطمع إلى حقوق مواطنة كاملة. غير أن منظرى التعددية الثقافية يعتقدون

أن المواطنة يجب أن تكون "تفاضلية" لكى تأخذ فى اعتبارها الحقوق الخاصة للمجموعات الثقافية المعنية، وذلك نظرًا للتنوع الثقافى والأخلاقى العميق للمجتمعات الحديثة.

قراءات أخرى

Barbalet, J.M. *Citizenship*. Milton Keynes: Open University Press, 1988.
Barry, B. *Culture and Equality*. Cambridge: Polity Press, 2001.
Dworkin, R. *Taking Rights Seriously*, rev. edn. London: Duckworth, 1990.
Freeden, M. *Rights*. Milton Keynes: Open University Press, 1991.
Heater, D. *Citizenship: The Civil Ideal in World History, Politics and Education*. London and New York: Longman, 1990.
Horton, J. *Political Obligation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1992.
Kymlicka, W. *Multicultural Citizenship*. Oxford University Press, 1995.
Lessnoff, M. *Social Contract*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1986.
Martin, R. *A System of Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
Midgley, M. *Animals and Why They Matter*. New York: Penguin, 1983.
Pateman, C. *The Problem of Political Obligation*. New York: John Wiley, 1979.
Waldron, J. (ed.). *Theories of Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
Young, I.M. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, 1990.

الفصل الثامن

الديمقراطية، والتمثيل والمصلحة العامة

مقدمة

منذ فجر الفكر السياسى كان سؤال "من يجب أن يحكم ؟" قضية متكررة محل جدل ونقاش. غير أنه منذ القرن العشرين، اتجه السؤال إلى استنباط إجابة واحدة مقبولة بشكل كامل تقريبًا: الشعب يجب أن يحكم. ربما لم يحظ مثل أعلى سياسى آخر بموافقة لا نزاع عليها، بل وتبجيل، مثلما تتمتع به الديمقراطية حاليًا. إن السياسيين فى كل مكان، سواء كانوا ليبراليين، أو محافظين، أو اشتراكيين، أو شيوعيين أو حتى فاشيين، تواقون إلى إعلان أوراق اعتمادهم الديمقراطية وإلى إلزام أنفسهم بالمثل الأعلى الديمقراطى. ومع ذلك فإن شعبيتها ذاتها تجعل من الديمقراطية مفهوما يصعب فهمه. عندما يعنى مصطلح ما شيئًا مختلفًا لكل شخص، فهو يكون فى خطر أن يصبح بلا معنى تماما. إن الديمقراطية الآن قد تكون لا شىء أكثر من " كلمة حماسية"، يكررها السياسيون بشكل متصل، لكنها لا تعنى سوى القليل من المضمون.

فى الواقع، لقد تطور عدد من نماذج الديمقراطية المتنافسة فى فترات تاريخية مختلفة، وفى أنحاء شتى من العالم. وشملت هذه النماذج، الديمقراطية المباشرة وغير المباشرة، والديمقراطية السياسية، والديمقراطية الاجتماعية، والديمقراطية التعددية والديمقراطية الشمولية،... إلخ. ما أشكال

الحكم التى يمكن وصفها بشكل معقول بأنها "ديمقراطية"، ولمـــاذا ؟ ومـــن ناحية أخرى، لماذا الديمقراطية مقدرة لهذه الدرجة وبـــشكل واســـع، وهـــل يمكن اعتبارها كخير تام؟ لكن الأفكار الحديثة للديمقراطية نادرًا ما ترتكـــز على الفكرة التقليدية للحكم الذاتى الشعبى. فهى بالأحرى تعتمد على الاعتقاد بأن السياسيين بمعنى ما "يمثلون" الشعب ويعملون من أجل مصلحته. ويثير ذلك أسئلة عن ما يعنيه التمثيل وكيف يتم تحقيقه؟ فعلى سبيل المثـــال، مـــا الذى سيتم تمثيله: هل وجهـــات نظـــر الـــشعب، أم أفـــضل مـــصالحه، أم المجموعات المختلفة التى يتكون منها الشعب؟ هل التمثيل سمة ضـــرورية للديمقراطية أم مجرد بديل لها؟ وأخيرًا، تدعى الحكومات الديمقراطية أنهـــا تحكم لأجل الصالح القومى أو الصالح العام. لكـــن، ما هـــو المعنـــى بـــ "الصالح العام؟" وهل يمكن القول أن الشعب له صالح واحد وجماعى؟ حتى إذا وجد مثل هذا الصالح الجماعى، كيف يمكن عمليا تحديده؟

الديمقراطية

إن كلمة الديمقراطية، والمفهوم التقليدى للحكم الديمقراطى متجذران بقوة فى اليونان القديمة. إن الديمقراطية مثـــل كلمـــات أخـــرى كثيـــرة، الأوتوقراطيـــة، والأرستقراطية، والبيروقراطية، مشتقة من كلمة يونانية قديمة تعنـــى "ســـلطة" أو حكم. وبالتالى فإن ديمقراطية تعنى حكم "الديموس" وديمـــوس تعنـــى "الكثـــرة" أو "الشعب". على نقيض الاستخدام الحديث للكلمة، فإن الديمقراطية كانت فى الأصـــل كلمة سلبية، وتنم عن ازدراء، ولا تشير إلى الحكم بواسطة الجميع، بقدر ما تـــشير إلى الحكم بواسطة العامة (الجماهير) التى لا تملك شيئًا وغير المثقفة. وبالتالى كان يعتقد أن الديمقراطية هى عدو الحرية والحكمة. وبينما كان كُتاب مثـــل "أرســـطو"

(راجع ص١٢٨) مستعدين للاعتراف بفضائل المشاركة الشعبية، فإنهم كانوا مع ذلك يخشون من أن الديمقراطية المفرطة وغير المقيدة، ستتحول إلى شكل من أشكال "حكم الغوغاء". فى الحقيقة، ظلت مثل هذه التداعيات المحقرة، مرتبطة بالديمقراطية حتى سنوات من القرن العشرين.

غير أن الحكومة الديمقراطية اختلفت بشكل كبير عبر القرون. ربما يكون التمييز الأساسى هو بين النظم الديمقراطية، مثل نظم اليونان القديمة، التى كانت ترتكز على المشاركة الشعبية المباشرة فى الحكم، والنظم التى تعمل من خلال نوع من آلية التمثيل. ويلقى ذلك الضوء على نموذجين متعارضين للديمقراطية: الديمقراطية المباشرة والديمقراطية النيابية. ومن ناحية أخرى، فإن الفهم الحديث للديمقراطية يسيطر عليه شكل الديمقراطية الانتخابية التى تطورت فى الغرب الصناعى، والتى تسمى غالبًا: الديمقراطية الليبرالية. وبرغم نجاحها الذى لا شك فيه، فإن الديمقراطية الليبرالية ليست سوى نموذج واحد من عدة نماذج ممكنة للديمقراطية، وهو نموذج قد تعرضت مصداقيته الديمقراطية أحيانًا للتشكيك فيها. أخيرًا، إن الموافقة شبه الكاملة التى تثيرها حاليا الديمقراطية لا يجب أن تحجب حقيقة أن مزايا الديمقراطية كانت محل جدل شرس عبر القرون، وأن هذا الجدل قد ازدادت حدته، من بعض النواحى، فى السنوات الأخيرة من القرن العشرين. بمعنى آخر، قد يكون للديمقراطية عيوبها كما لها فضائلها.

الديمقراطية المباشرة وغير المباشرة

إن إبراهام لنكولن فى خطاب جتيسبرج، الذى ألقاه فى وقت الحرب الأهلية الأمريكية، مجد فضائل ما أسماه: "حكم الشعب، بواسطة الشعب، ومن أجل الشعب". وبذلك جمع فى تعريفه ما بين مفهومين متعارضين للديمقراطية. الأول: أن "الحكم

بواسطة الشعب"، يرتكز على فكرة أن يشارك الشعب فى الحكم ويحكم حقا نفسه: حكما ذاتيا شعبيا. الثانى: "الحكم من أجل الشعب"، يرتبط بمفهوم المصلحة العامة، وفكرة أن الحكم لمصلحة الشعب، سواء كان الشعب يحكم نفسه أو لا.

الديمقراطية

رغم أن التراث السياسى الديمقراطى يمكن تتبعه عودة إلى اليونان القديمة، فإن قضية الديمقراطية لم يتبناها المفكرون السياسيون بشكل واسع حتى القرن التاسع عشر. حتى ذلك الحين، كان يصرف النظر بشكل عام عن الديمقراطية على أنها حكم الجماهير الجاهلة وغير المستنيرة. غير أننا، الآن، نبدو جميعًا ديمقراطيين. كان الليبراليون، والمحافظون، والاشتراكيون، والشيوعيون، والفوضويون بل وحتى الفاشيون متحمسين للمناداة بفضائل الديمقراطية ولإثبات انتمائهم الديمقراطى.

إن ذلك يؤكد حقيقة أن التراث الديمقراطى لا يقدم مثلاً أعلى وحيدًا ومتفقًا عليه للحكم الشعبى، لكنه بالأحرى حلبة نقاش حيث يتم مناقشة مفهوم الحكم الشعبى، والطرق التى يمكن من خلالها أن يتحقق. وبذلك المعنى، يعالج الفكر السياسى الديمقراطى ثلاثة أسئلة مركزية. **أولاً:** من هو الشعب؟ وبما أن لا أحد قد يجعل المشاركة السياسية تمتد إلى **كل** الشعب، فإن السؤال هو: على أى أساس يجب تحديده، هل طبقًا للسن، أو التعليم، أو الجنس، أو الخلفية الاجتماعية،... إلخ؟ **ثانيًا:** كيف يجب أن يحكم الشعب؟ إن ذلك لا يتعلق فقط بالاختيار بين الأشكال الديمقراطية المباشرة وغير المباشرة، لكنه يتعلق أيضا بالجدل حول أشكال التمثيل ونظم الانتخاب المختلفة. **ثالثًا:** إلى أى مدى يجب أن يمتد الحكم الشعبى؟ هل يجب أن

تقتصر الديمقراطية على الحياة السياسية، أم يجب أن تطبق أيضا، مثلا، على الأسرة، ومكان العمل، أو على الاقتصاد ككل؟

الديمقراطية، إذن، ليست ظاهرة واحدة، غامضة. في الواقع، هناك عدد من النظريات والنماذج الخاصة بالديمقراطية، يقدم كل منها رؤيته للحكم الشعبى. ليس هناك فقط عدد من الأشكال الديمقراطية والآليات، لكن هناك أيضا، وبشكل أساسى أكثر، قواعد مختلفة تماما يمكن على أساسها تبرير الحكم الديمقراطى. إن الديمقراطية التقليدية، المرتكزة على النموذج الأثينى، تتميز بالمشاركة المباشرة والمستمرة للمواطنين فى عمليات الحكم. أما الديمقراطية الوقائية، فهى شكل محدود وغير مباشر للديمقراطية، مصمم لتزويد الأفراد بوسائل دفاع ضد الحكومة. ومن ثم فهى مرتبطة بنظرية الحقوق الطبيعية ومذهب المنفعة. وترتبط الديمقراطية التوسعية بمحاولات توسيع المشاركة الشعبية على أساس أنها تقدم الحرية والازدهار للأفراد. لقد تبنى هذه الأفكار مفكرو اليسار الجديد فى الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين فى شكل ديمقراطية راديكالية أو ديمقراطية تشاركية. أخيرًا، الديمقراطية التشاورية تشدد على أهمية النقاش العام والمناقشات فى تشكيل هويات ومصالح المواطنين، وفى تقوية إحساسهم بالصالح العام.

لقد تبنت انتقادات الديمقراطية مواقف متنوعة. إنها تحذر، بشكل متنوع، من أن الديمقراطية تفشل فى الاعتراف بأن وجهات نظر بعض الناس تكون جديرة بالاهتمام عن وجهات نظر آخرين، وأن الديمقراطية تتبنى آراء الأغلبية على حساب آراء الأقلية ومصالحها، وأن حكم الديمقراطية يميل إلى تهديد حقوق الفرد بتدعيمه نمو الحكومة، وأن الديمقراطية ترتكز على مفهوم

زائف للمصلحة العامة أو الصالح العام، وهى أفكار قد أضعفتها بشكل كبير الطبيعة التعددية للمجتمع الحديث.

شخصيات رئيسية :

جان جاك روسو (راجع ص٤١١)، كان روسو يرى أن الديمقراطية هى أهم وسيلة يستطيع من خلالها البشر تحقيق الحرية والاستقلال، بمعنى "طاعة قانون يكون هو الذى وضعه لنفسه". لقد كان منتقدا قاسيًا لممارسة الانتخابات، وكان يصر أن المواطنين يكونون أحرارًا فقط عندنا يشاركون مباشرة وبشكل دائم فى صياغة حياة الجماعة التى ينتمون إليها. بالنسبة لروسو، يعنى ذلك فى نهاية الأمر الطاعة للإرادة العامة، رغم أنه كان أقل وضوحًا بشأن الآلية الدقيقة التى ستنشأ من خلالها الإرادة العامة.

جوزيف شمبيتر Joseph Chumpeter(١٨٨٣-١٩٥٠) عالم اقتصاد واجتماع أمريكى. ولد فى مورافيا. لقد طور شمبيتر تحليلاً للرأسمالية أكد على نزعاتها البيروقراطية وتشابهها المتزايد مع الاشتراكية. تقدم نظريته للديمقراطية بديلاً "للعقيدة التقليدية"، التى ارتكزت على فكرة مفهوم مشترك للصالح العام. لقد صور العملية الديمقراطية كحلبة صراع بين سياسيين ساعين للسلطة بهدف الفوز بأصوات الشعب. إن وجهة نظره بأن الديمقراطية السياسية تماثل السوق الاقتصادية؛ كان لها تأثير كبير على نظريات الاختيار العقلانى فيما بعد. أهم عمل سياسى لشمبيتر هو: رأسمالية، واشتراكية وديمقراطية ([١٩٤٢]-١٩٧٦).

كراوفـــرد بـــروه ماكفرســـون Crawford Brough Macpherson (١٩١١-١٩٨٧) مفكر سياسى كندى، لقد طور ماكفرسون شكلا يـــساريا لليبرالية يعكس تأثير الماركسية. لقد صور الليبرالية المبكـــرة كـــشكل مـــن الفردانية التملكية، المرتبطة بشكل جـــوهرى بمجتمـــع الـــسوق. إن نقـــده للديمقراطية الليبرالية شدد على سمات ما قبل الديمقراطية التى تتـــسم بهـــا الليبرالية، واعترف بتحيزها لصالح الرأسمالية. إلا أنـــه يعتقـــد أن المبـــدأ الأساسى للديمقراطية الليبرالية الخاص بالحرية المتساوية يمكن فـــى نهايـــة الأمر تحقيقه، لكن فقط فى ظل ظروف ديمقراطية تشاركية وبيئة اجتماعية غير سوقية. وتتضمن أعمال ماكفرســـون الرئيـــسية: **النظريـــة الـــسياسية للفردانية التملكيـــة** (١٩٦٢) و**النظريـــة الديمقراطيـــة** (١٩٧٣)، و**الحيـــاة وأزمنة الديمقراطية الليبرالية** (١٩٧٧).

روبرت داهل Robert Dahl (١٩١٥-) عالم سياسة أمريكى، وهو الشارح الرئيسى للنظرية التعددية. إنه يقابل نظم الديمقراطية الحديثة مع الديمقراطية التقليدية لليونان القديمة، مستخدما مصطلح "بوليارشى" للإشارة إلى حكم الكثرة، متميزا عن حكم كل المواطنين. لقد قادته دراساته التجريبية إلى استنتاج أن نظام الانتخابات التنافسية يمنع ظهور أية صفوة دائمة ويضمن وصولا سريعا، وان كان منقوصا، للعملية السياسية. وتعكس كتاباته الأخيرة وعيا متناميا بالتوتر بين الديمقراطية وقوة الشركات الرأسمالية الكبرى. وتتضمن أعمال Dahel الرئيسية: **مقدمة للنظرية الديمقراطية** (١٩٥٦)، و**من الذى يحكم؟** (١٩٦٣)، و**متاهات الديمقراطية التعددية** (١٩٥٢) و**مقدمة للديمقراطية الاقتصادية** (١٩٨٥).

قراءات أخرى :

Dahl,R. *Democracy and its critics.* New Haven, CT:Yale University Press, 1989.

Harrison, R. *Democracy.* London: Routledge, 1993.

Weale, A. *Democracy.*Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1999.

إن التصور التقليدى للديمقراطية، الذى بقى طويلاً فى القرن التاسع عشر، كان متجذرا بقوة فى المثل الأعلى للمشاركة الشعبية واعتمد بشكل كبير على مثال الديمقراطية الأثينية. إن حجر الزاوية فى ديمقراطية أثينا هى المشاركة المباشرة والمستمرة لكل المواطنين فى حياة مدينتهم التى هى دولتهم. وكما سبق وصف ذلك فى الفصل الثالث، فهو يعادل شكلاً للحكم بواسطة اجتماع جماهيرى، ويكون كل مواطن مؤهلاً لتولى منصب رسمى إذا تم اختياره بواسطة قرعة أو قائمة. ومن ثم فإن ديمقراطية أثينا هى نظام "ديمقراطية مباشرة" أو ما يشار إليها أحياناً بـ" ديمقراطية المشاركة". وباستبعاد الحاجة إلى طبقة منفصلة من السياسيين المحترفين، يكون المواطنون أنفسهم قادرين على الحكم مباشرة، بحيث يلغون التمييز بين الحكومة والمحكومين وبين الدولة والمجتمع المدنى. إن نظما مماثلة" لديمقراطية اجتماع المدينة" لا تزال تمارس على المستوى المحلى فى بعض أنحاء الولايات المتحدة، خاصة فى نيوإنجلند، وفى المجالس البلدية المستخدمة فى سويسرا.

إلا أن اجتماع المدينة ليس الوسيلة الوحيدة التى من خلالها تستطيع الديمقراطية المباشرة العمل. كما أن أوضح هذه الوسائل هى الاستفتاء العام أو الرجوع إلى الشعب (هو استفتاء الشعب فى إجراءات معينة اتخذتها الهيئة التشريعية فإما أن يقرها وإما أن يرفضها) وهو اقتراع شعبى على قضية معينة مما يسمح للمقترعين أن يتخذوا قرارات بشكل مباشر، بدلا من اختيار سياسيين للقيام بذلك لصالحهم. إن الاستفتاء يستخدم بشكل واسع وعند كل مستوى فى سويسرا، ويستخدم فى بلدان أخرى، مثل: أيرلندا للتصديق على أية تعديلات دستورية. لقد أجرت

بريطانيا استفتاء فى عام ١٩٧٥ على استمرار عضويتها فيما كان الجماعة الأوروبية حينذاك، وفى عام ١٩٧٩ أجرت استفتاء على تنازل الحكومة المركزية عن سلطتها للمجالس التشريعية فى أسكتلندا وويلز، ومنذ انتخاب حكومة بلير فى عام ١٩٩٧، تم إجراء استفتاء على تنازل الحكومة المركزية عن سلطتها للسلطات فى أسكتلندا وويلز، وعلى اتفاق السلام فى أيرلندا الشمالية وعلى منصب محافظ لندن، وفى الولايات المتحدة تستخدم الاستفتاءات بشكل متزايد فى السياسة المحلية فى شكل " مقترحات" أو مبادرات شعبية. ولا يزال شكل من أشكال الديمقراطية المباشرة موجودًا فى المجتمعات الحديثة فى ممارسة اختيار هيئة المحلفين التى تتم على أساس القرعة، أو القائمة، كما فى تولى المناصب الرسمية فى زمن أثينا. ويشير أنصار الديمقراطية المباشرة إلى أن تطور التكنولوجيا الحديثة قد فتح المجال لإمكانيات أوسع للمشاركة الجماهيرية فى الحكم. خاصة، استخدام ما يسمى التليفزيون المتفاعل الذى قد يمكن المواطنين من متابعة المناقشات العامة، وفى الوقت نفسه المشاركة فى التصويت بدون حتى أن يغادروا منازلهم. وتجرى حاليا تجارب تستخدم مثل هذه التكنولوجيا فى بعض الجماعات المحلية فى الولايات المتحدة.

لا حاجة إلى القول أن الحكومة الحديثة لا تشبه فى شىء النموذج الأثينى للديمقراطية المباشرة. إن الحكم متروك فى أيدى سياسيين محترفين منحوا مسؤولية اتخاذ القرارات نيابة عن الشعب. إن الديمقراطية النيابية، هى فى أحسن الأحوال، شكل من الديمقراطية محدود، وغير مباشر. فهو محدود بمعنى أن المشاركة الشعبية تكون نادرة وقصيرة، حيث تحولت إلى عملية الاقتراع كل بضعة سنوات، طبقا لطول مدة دورة الانعقاد السياسية. وهى غير مباشرة بمعنى أن الجمهور يبقى على مدى الذراع من الحكومة: لا توجد مشاركة عامة إلا فقط من خلال اختيار من سيحكمه، ولا تمارس الجماهير أبدا، أو نادرا، السلطة بنفسها. غير أن الديمقراطية النيابية يمكن وصفها بأنها شكل من الديمقراطية، على الرغم من أنها محدودة وتتسم بالتعلق بالطقوس كما قد يبدو، إلا أن فعل الاقتراع يظل مصدرًا

حيويا للسلطة الشعبية. ببساطة إن الجماهير لها القدرة على " طرد الأنذال"، وهـي حقيقة تضمن المحاسبة الشعبية، ورغم أن الديمقراطية النيابية قد لا تحقق بالكامـل الهدف التقليدى للـ" الحكم بواسطة الشعب"، فإنها مع ذلك تجعل من الممكن قيـام شكل من "الحكم من أجل الشعب".

رغم أن بعض مؤيدى الديمقراطية النيابية يعترفـون بمحـدوديتها، لكـنهم يؤكدون أنها الشكل الوحيد للديمقراطية الممكن تطبيقه فى الظـروف الحديثـة. إن المشاركة الشعبية ذات المستوى العالى ممكنة فى مجتمعات صغيرة نسبيا، مثـل: الدول- المدن اليونانية أو البلدات الصغيرة، لأن الاتصال وجها لوجـه يمكـن أن يحدث بين المواطنين. لكن، فكرة الحكم بواسطة الاجتماع الجمـاهيرى فـى دول قومية حديثة تضم عشرة ملايين مواطن، ومن الممكن أن تضم مئات الملايين مـن المواطنين هى فكرة وهمية تماما. ومن ناحية أخرى، فإن استثارة الجمهور العـام فى كل قضية، والسماح بنقاش واسع المدى، يهدد بإحداث شلل فـى آليـة اتخـاذ القرار ويجعل البلد غير قابلة فعليا للضبط والسيطرة عليها. غيـر أن الاعتـراض الأساسى على الديمقراطية المباشرة، هو أن النـاس العـاديين ينقـصهم الوقـت، والنضج، والمعرفة المتخصصة للحكم بحكمة لـصالحهم. بهـذا المعنـى تطبـق الديمقراطية النيابية مزايا تقسيم العمل على الـسياسية: متخصـصون سياسـيون، قادرون على تكريس وقتهم وطاقتهم لنشاط الحكومـة، يـستطيعون بوضـوح أن يقوموا بعمل أفضل مما يمكن أن يفعل الجمهور العام. ومع ذلك، كان هناك، منـذ الستينيات من القرن العشرين إحياء للاهتمام بالديمقراطية التقليدية، وبشكل خاص، بفكرة المشاركة. ويعكس ذلك عدم الرضا المتزايد عن الطبيعة البيروقراطية وغير المتفاعلة للحكومة الحديثة، كما يعكس انخفاض الاحترام للـسياسيين المحتـرفين، الذين أصبح الجمهور يعتبر بشكل متزايد أنهـم يخـدمون مـصالحهم ومـستقبلهم

المهنى. وبالإضافة إلى ذلك، فإن عملية الاقتراع كثيرا ما تعتبر طقسا لا معنى لـه وتأثيره على عملية السياسية ضئيل، مما يعـرض المثـل الأعلـى للديمقراطيـة للسخرية. إن عدم الالتزام المدنى وانخفاض الإقبال على الانتخابات فى العديد مـن أنحاء العالم، ينظر إليه أحيانا على أنه أعراض ضيق من الديمقراطية النيابية.

الديمقراطية الليبرالية :

أشار برنارد كريك Bernard Crick (٢٠٠٠) إلى أن الديمقراطية هـى أكثـر المصطلحات السياسية التباسًا. بمعنى أن الكلمة تعنى أشياء مختلفة لأناس مختلفـين. إن الديمقراطية هى مثال لمفهوم " محل نزاع بشكل أساسى". لا يوجد نموذج ثابـت للديمقراطية، فقط عدد من النماذج المتنافسة. غير أن نموذجًا معينًـا أو شـكلاً مـن أشكال الديمقراطية، هو الذى أصبح يسيطر على التفكيـر فـى الأمـر، لدرجـة أن الكثيرين فى الغرب يتعاملون معه على أنه الشكل الوحيـد العملـى للديمقراطيـة أو الشكل الذى له معنى. إنه الديمقراطية الليبرالية. هـو الـشكل الموجـود فـى كـل المجتمعات الرأسمالية المتقدمة تقريبًا، ويمتد الآن، بشكل أو بآخر، إلى أجـزاء مـن العالم الشيوعى السابق ومن العالم النامى. فى الحقيقة، وفى ضوء انهيار الـشيوعية، فإن فرنسيس فوكوياما (١٩٩٢)، المنظر الأمريكى المنتمى لليمـين الجديـد، أعلـن الانتصار العالمى للديمقراطية الليبرالية، واصفًا ذلك بأنه " نهاية التاريخ"، وهو يعنـى بذلك نهاية الصراع بين الأفكار السياسية. غير أن هذه الاحتفالية المنتصرة يجـب ألا تحجب حقيقة أن الديمقراطية الليبرالية، رغم جاذبيتها، ليست النموذج الوحيد للحكـم الديمقراطى، ومثل كل مفاهيم الديمقراطية، له منتقديه ومن ينتقصون من قدره.

إن العنصر "الليبرالى" فى الديمقراطية الليبرالية ظهر تاريخيا قبل أن يمكن وصف هذه الدول بأنها ديمقراطية ببعض الوقت. إن العديد من الـدول الغربيـة، مثلا، طورت أشكالاً من الحكم الدستورى فى القرن التاسع عشر، فى وقـت كـان

حق الانتخاب لا يزال مقصورًا على الذكور الذين لديهم ممتلكات. وفى الواقع، لم تحصل النساء فى سويسرا على حق الاقتراع حتى عام ١٩٧١. إن الدولة الليبرالية تعتمد على مبدأ الحكومة المحدودة، وفكرة أن الفرد يجب أن يتمتع بقدر من الحماية من الدولة. ومن المنظور الليبرالى، تكون الحكومة شرا لا بد منه، ومعرضة دائمًا لأن تصبح مستبدة تجاه الفرد إذا لم يتم كبح سلطتها، ويؤدى ذلك إلى تأييد أدوات مصممة لتقييد الحكومة، مثل: الدستور، ووثيقة الحقوق، وهيئة قضائية مستقلة، وشبكة من الرقابة والتوازن بين مؤسسات الحكومة. ومن ناحية أخرى، تحترم الديمقراطيات الليبرالية وجود مجتمع مدنى قوى وصحى، يرتكز على احترام الحريات المدنية وحقوق الملكية. إن الحكم الديمقراطى الليبرالى يتعايش بالتالى بشكل نموذجى مع النظام الاقتصادى الرأسمالى.

لكن رغم أن هذه السمات قد تكون شرطًا مسبقًا ضروريا للديمقراطية، فإنها لا يجب أن تعتبر خطأ أنها الديمقراطية ذاتها. إن العنصر "الديمقراطى" فى الديمقراطية الليبرالية هو فكرة الموافقة الشعبية، التى يعبر عنها عمليا من خلال عملية الاقتراع. وبالتالى فإن الديمقراطية الليبرالية هى شكل من أشكال الديمقراطية الانتخابية، التى تعتبر أن الانتحاب الشعبى هو المصدر الشرعى الوحيد للسلطة السياسية. غير أن مثل هذه الانتخابات يجب أن تحترم مبدأ المساواة السياسية، ويجب أن ترتكز على حق الاقتراع العام وفكرة أن " لكل شخص صوت انتخابى". لهذا السبب، فإن أى نظام يقيد حقوق الاقتراع على أساس الجنس، أو العرق، أو الدين، أو الوضع الاقتصادى أو أى شىء آخر، يرسب فى الاختبار الديمقراطى. أخيرًا، لكى يكون النظام ديمقراطيا بالكامل، يجب أن تكون الانتخابات منتظمة، ومفتوحة، وفوق الجميع، وتنافسية. إن لب العملية الديمقراطية هو قدرة الشعب على محاسبة السياسيين. ويعتقد أن جوهر الديمقراطية هو: التعددية السياسية، والمنافسة المفتوحة بين الفلسفات السياسية، والحركات، والأحزاب...إلخ.

إن جاذبية الديمقراطية الليبرالية تكمن فى قدرتها على مزج حكم النخبة مع قدر معقول من المشاركة الشعبية. ويعهد الحكم إلى سياسيين محترفين، لكن هؤلاء السياسيين مجبرين على الاستجابة للضغوط الشعبية، نظرا للحقيقة البسيطة أن الجمهور هو الذى وضعهم هناك فى المقام الأول، ويستطيع أن يجعلهم يتركون مناصبهم. لقد لخص جوزيف شمبيتر Joseph Schumpeter ذلك فى كتاب: **رأسمالية واشتراكية وديمقراطية** ([١٩٤٢] ١٩٧٦) بوصف المنهج الديمقراطى على أنه "ترتيب مؤسسى للوصول إلى قرارات سياسية، يكتسب الأفراد فيها سلطة اتخاذ القرار بواسطة وسائل صراع تنافسى من أجل أصوات الشعب". ومن ثم فإن فضائل حكم الصفوة – الحكم بواسطة الخبراء، والمثقفين والمطلعين- يتوازن مع الحاجة إلى محاسبة عامة. فى الحقيقة، إن مثل هذه الرؤية تقتضى أن تكون السلطة السياسية فى الديمقراطيات الليبرالية يسيطر عليها فى نهاية الأمر الناخبون فى وقت الانتخابات. إن الناخب يمارس فى السوق السياسية السلطة نفسها التى يمارسها المستهلك فى الأسواق الاقتصادية. إن آلية المحاسبة قد قويت نتيجة قدرة المواطنين على ممارسة تأثير مباشر على الحكومة، من خلال تشكيل مجموعات مصالح تتبنى قضية ما. ومن ثم توصف الديمقراطيات الليبرالية بأنها ديمقراطيات تعددية: حيث إن السلطة السياسية داخلها موزعة بشكل واسع بين عدد من المجموعات والمصالح المتنافسة، ولكل منها إمكانية الوصول إلى الحكم.

ومع ذلك، فإن الديمقراطية الليبرالية لا تحظى بموافقة أو احترام عام. إن منتقديها الرئيسيين هم: المؤمنون بحكم النخبة، والماركسيون (راجع ص١٤٨)، والديمقراطيون الراديكاليون. ويتميز النخبويون بإيمانهم بضرورة أن تتركز السلطة السياسية فى أيدى القلة، أى الصفوة. وبينما يعتقد النخبويون التقليديون أن ذلك سمة ضرورية، وفى العديد من الحالات مرغوبة، فى الحياة السياسية، فإن النخبويين

المحدثين طوروا تحليلاً تجريبيًا بالأساس ويأسفون عادة لتركيز السلطة الـسياسية. لقد قدم شمبيتر، بمعنى ما، شكلا من الديمقراطية النخبوية بافتراضـه أن التنـافس بين عدد من الصفوة يضمن أن يسمع صوت الشعب، رغم أن السلطة دائمـا مـا تمارسها صفوة. لكن سى.رايت ميلز C.Wright Mills (١٩٥٦) يرى أن المجتمعات الصناعية مثل الولايات المتحدة تسيطر عليها " سلطة النخبـة"، وهـى مجموعـة صغيرة متماسكة "تقود التسلسل الوظيفى الرئيسى للمجتمع الحـديث ومنظماتـه". وتفترض مثل هذه النظرية أن السلطة مؤسسية من حيث طابعها ويعهد بها بـشكل واسع إلى الهيئات غير المنتخبة لنظام الدولة. بما فـى ذلـك الهيئـات العـسكرية والبيروقراطية، والقضائية والشرطة. ويؤكد ميلز، فى الواقع، أن وسائل ممارسـة السلطة مركزة بشكل ضيق فى أيدى قليلة فى مثل هذه المجتمعات، أكثر مـن أى وقت سابق فى التاريخ؛ ومن هذا المنظور، لا يكون مبدأ المساواة السياسية وعملية التنافس الانتخابى التى تعتمد عليها الديمقراطية الليبرالية سوى مصدرًا للخزى.

لقد تركز النقد الماركسى التقليدى للديمقراطية الليبراليـة، علـى التـوتر المتأصل بين الديمقراطية والرأسمالية. وبالنسبة لليبراليين والمحافظين، يمثل حـق الملكية الخاصة حجر الزاوية تقريبا للحكم الديمقراطى، حيث إنـه يقـدم ضـمانة أساسية للحرية الفردية. إن الديمقراطية يمكن أن توجد فقط عندما يكون المواطنون قادرين على الوقوف على أقدامهم ويقررون لأنفسهم، بمعنى آخر، إن الرأسـمالية هى شرط مسبق ضرورى للديمقراطية. ويختلف الماركسيون التقليديون مـع ذلـك اختلافا شرسًا، مؤكدين أن هناك توترًا متأصلاً بين المساواة السياسية التى تعلنهـا الديمقراطية الليبرالية، وعدم المساواة الاجتماعية التـى يولـدها بـشكل محتـوم الاقتصاد الرأسمالى. إن الديمقراطيات الليبرالية هى إذن ديمقراطيات "رأسمالية" أو "برجوازية"، تتحكم فيها السلطة المحصنة للملكية الخاصة وتتلاعب بها. ولقد أقنـع هذا التحليل الماركسيين الثوريين مثـل: "لينـين" و"روزا لوكـسمبورج" (١٨٧١-

١٩١٩) برفض فكرة أن من الممكن أن يكون هنـــاك طريـــق ديمقراطـــى إلـــى الاشتراكية. ومع ذلك، فإن تراثًا بديلاً يقـــر أن الديمقراطيـــة الانتخابيـــة تعطـــى الجماهير العاملة صوتا ويمكن حتى أن تكون أداة لتغير اجتماعى أبعد مـــن ذلـــك. كان الزعيم الاشتراكى الألمانى " كارل كاوتسكى Karl Kautsky (١٨٥٤-١٩٣٨) الممثل الرئيسى لهذه الرؤية، كما كان كذلك الشيوعيون الأوروبيون المحدثون غير أنه، حتى عندما يعتنق الاشتراكيون مبدأ صندوق الانتخاب، فإنهم ينتقدون المفهـــوم الضيق للمساواة السياسية التى تعكس توزيع الثروة، فإن الديمقراطية الـــصحيحة لا يمكن تحقيقها إلا من خلال تحقيق المساواة الاجتماعية، أو ما أسماه الماركـــسيون الأوائل: "الديمقراطية الاجتماعية".

أخيرًا، لقد هاجم الديمقراطيون الراديكاليون الديمقراطية الليبرالية، كـــشكل من أشكال المظهر الكاذب للديمقراطية. لقد عادوا إلى التصور التقليدى للديمقراطية كحكم ذاتى شعبى، وأكدوا على الحاجة إلى المشاركة السياسية الشعبية. إن المثـــل الأعلى للديمقراطية المباشرة أو ديمقراطية المشاركة، قد جذب تأييد كارل ماركس (راجع ص٦٢٧) وأغلب المفكرين الفوضويين ومنظـــرى الـــصفوة، مثـــل: تـــوم بوتومور Tom Bottomore (١٩٩٣) وبيتر باكراك Peter Bachrach (١٩٦٧). إن جوهر نقد الديمقراطية الراديكالية هو أن الديمقراطية الليبرالية حولت المشاركة إلى طقس خال من المعنى: تنظيم اقتراع كل بضعة سنوات لسياسيين لا يمكن استبدالهم إلا بانتخاب مجموعة أخرى من السياسيين الذين لا يخدمون إلا أنفسهم. باختصار، لا يحكم الشعب أبدًا، والبرزخ المتنامى بين الحكومة والشعب ينعكس فـــى انتـــشار الجمود واللامبالاة وتفكك الجماعة. ويشدد الديمقراطيون الراديكاليون على الفوائـــد التى تجلبها المشاركة السياسية، بالإشارة فى كثير من الأحيان إلى كتابات روســـو (راجع ص٤١١)، وجون ستيورات مل (راجع ص٤٣٦). فبينما لا يقترحـــون أى بديل للديمقراطية الليبرالية، فإنهم عادة ما يكونوا مستعدين لتبنى أيـــة إصـــلاحات

يمكن من خلالها تحقق الديمقراطية الحقيقية. ولا يقتصر ذلك على استخدام الاستفتاءات وتكنولوجيا المعلومات، التى سبق مناقشتها، لكن يتضمن أيضا اللامركزية الراديكالية للسلطة، والاستخدام الأوسع للنشطاء وحملات مجموعات الضغط أكثر من الأحزاب السياسية البيروقراطية وذات التسلسل الهرمى.

فضائل الديمقراطية وعيوبها:

فى علم السياسية الحديث هناك صمت غريب وربما يكون غير صحى بالنسبة للقضية الديمقراطية. إن الاحترام الواسع الذى تحظى به الديمقراطية جعلها تؤخذ على أنها أمر مسلم به، إن فضائلها فقط هى التى يشكك فيها، أما عيوبها فنادرًا ما يتم كشفها. إن ذلك مختلف جدا عن فترة الثورات الإنجليزية، والأمريكية، والفرنسية، التى شهدت جدلاً شرسًا ومستمرا عن مزايا الديمقراطية. فى الحقيقة، فى القرن التاسع عشر، عندما كانت الديمقراطية تعتبر عقيدة راديكالية، وتدعو للمساواة بين البشر بل كانت تعتبر عقيدة ثورية، لم تسبب قضية أخرى استقطابا سياسيا للرأى بمثل ذلك الشكل المثير. غير أن الإجماع الحالى بشأن الديمقراطية يجب ألا يخفى حقيقة أن الديمقراطيين دافعوا عن وجهات نظرهم بطرق مختلفة جدا فى أزمنة مختلفة.

حتى القرن التاسع عشر، كانت الديمقراطية، أو على الأقل حق الاقتراع، يعتبر عادة كوسيلة لحماية الفرد من الحكومة ذات القوة المفرطة. ربما أكثر المشاعر الديمقراطية الأساسية قد عبر عنها الشاعر الرومانى "جوفينال" فى سؤاله، "من سيحرس الحراس؟"، كما اعتبر منظرو العقد الاجتماعى فى القرن السابع عشر الديمقراطية أنها طريقة تمكن الأفراد من كبح سلطة الحكومة. فى عيون جون لوك John Locke (راجع ص٤٥٤)، مثلاً، يرتكز حق الاقتراع على الحقوق الطبيعية،

وبشكل خاص، على حق الملكية. وإذا كانت الحكومة تمتلك، من خلال فرض الضرائب، سلطة مصادرة الملكية، فإن المواطنين مخولون بحماية أنفسهم، وهو ما يفعلونه بالسيطرة على تركيب هيئة تقدير الضرائب. بمعنى آخر، يجب "الا يكون هناك فرض ضرائب بدون تمثيل". لكن حصر حق الاقتراع فى أصحاب الملكيات، لا يكن وصفه بالديمقراطية بمعايير القرن العشرين. إن المفهوم الأكثر راديكالية لحق الاقتراع العام قدمه منظرو المذهب النفعى مثل: جيرمى بانتهام Jeremy Benham (راجع ص٦٠٨) فى كتاباته المبكرة، دافع بنتهام عن الاستبداد المستنير، معتقدًا أن ذلك سيكون قادرًا على تعزيز "السعادة الأكبر". لكنه، بعد ذلك قام بالدفاع عن حق الاقتراع العام على أساس اعتقاده أن مصالح كل فرد لها قيمة متساوية، وأنه يمكن الثقة فيهم فقط للسعى وراء مصالحهم الخاصة.

إلا أن بعض المنظرين الذين يعتبرون المشاركة السياسية خيرا فى حد ذاتها قد افترضوا قضية أكثر راديكالية للديمقراطية. وكما ذكر من قبل، عادة ما يعتبر أن "جان جاك روسو"، و"جون ستيورت مل" هما الممثلان الرئيسيان لهذا الموقف. بالنسبة لروسو، الديمقراطية وسيلة من خلالها يحقق البشر الحرية أو الاستقلال. فطبقا لرؤيته يكون الأفراد أحرارا فقط عندما يطيعون قوانين وضعوها هم بأنفسهم. وبالتالى مجد روسو مزايا المشاركة النشطة والمستمرة للأفراد فى حياة جماعتهم. لكن هذه الفكرة تذهب أبعد بكثير من المفهوم التقليدى للديمقراطية الانتخابية وتمنح دعما للمثل الأعلى الأكثر راديكالية الخاص بالديمقراطية المباشرة. يسخر روسو، مثلاً، من ممارسة الانتخابات المستخدمة فى إنجلترا، حيث يعتقد أن "شعب إنجلترا لا يكون حرا إلا عندما ينتخب أعضاء البرلمان، وبمجرد أن يتم انتخابهم، يصبح الناس عبيدا، يصبحون لا شيء". رغم أن مل لم يذهب إلى هذا الحد، وظل من مؤيدى الديمقراطية الانتخابية، لكنه مع ذلك يعتقد أن المشاركة السياسية مفيدة لكل من الفرد والمجتمع. لقد اقترح مل حق الاقتراع للنساء وتوسيع حق الانتخاب ليشمل كل

الأميين المستثنين، على أسس تعليمية، مفترضا أن ذلك سوف يعــزز بــين الأفــراد التنمية الفكرية، والفضيلة الأخلاقية والفهم العملى. وسيخلق ذلك بدوره مجتمعًا أكثــر توازنا وانسجاما ويعزز "التقدم الفكرى العام للجماعة".

وترتكز حجج أخرى لصالح الديمقراطية بشكل أوضح على مزاياها للجماعة أكثر منها للفرد. تستطيع الديمقراطية، مثلا، خلق إحساس بالتــضامن الاجتمــاعى بمنح كل عضو فى الجماعة حصة فيها بفضل أن يكون له صوت فى عملية اتخاذ القرار. لقد عبر روسو عن هذه الفكرة بالذات باعتقاده أن الحكومة يجب أن ترتكز على "الإرادة العامة"، أو المصلحة المشتركة، وليس على الإدارة الخاصة أو أنانية كل مواطن. وبالتالى فإن المشاركة السياسية تزيد من الإحساس وسط المــواطنين الأفراد بأنهم "ينتمون" لجماعتهم. إن اعتبارات مماثلــة قــد أقنعــت الاشــتراكيين والماركسيين بتأييد الديمقراطية، وإن يكن فى شكل "ديمقراطية اجتماعية" وليــست ديمقراطية سياسية فقط. من هذا المنظور، يمكن رؤية الديمقراطية على أنها قــوة تدعو للمساواة بين البشر، تقف فى وجه أى شكل من أشكال الامتيازات أو التسلسل الهرمى. إن الديمقراطية تمثل الجماعة أكثر من الفرد، والمصلحة الجماعية أكثــر من المصلحة الخاصة.

لكن وبينما كانت المعركة من أجل الديمقراطية محتدمــة، ارتفعــت ضــدها أصوات حادة. كانت الحجة الرئيسية ضد الديمقراطية، هى أن الأعضاء العاديين من الجمهور ليسوا مؤهلين للحكم بحكمة من أجل مصالحهم الخاصة. إن النسخة الأولــى لهذه الحجة وضعها أفلاطون (راجع ص٤٧) الذى قدم فكرة الحكــم بواســطة مــن يتمتعون بالفضيلة، بحيث يتولى الحكم طبقة الملوك والفلاسفة والحراس. وفى تناقض حاد مع المنظرين الديمقراطيين، يؤمن أفلاطون بوجود شكل راديكــالى مــن عــدم المساواة الطبيعية: البشر يولدون بأرواح من الذهب، أو الفضة، أو البرونز، وبالتالى

فإنه مقدر لهم مراكز مختلفة فى الحياة. وبينما يفترض أفلاطون أن الديمقراطية ستعطى حكومة سيئة، فإن منظرى النخبة، مثل: باريتو Pareto (١٨٤٨-١٩٢٣)، وموسكا Mosca (١٨٥٧-١٩٤١) وميشلز Michels (١٨٧٦-١٩٣٦)، يعتقدون ببساطة أن الديمقراطية مستحيلة. إن الديمقراطية ليست أكثر من وهم أحمق، لأن السلطة السياسية يمارسها دائما أقلية ثرية، صفوة. يعلن موسكا فى كتابه: **الطبقة الحاكمة** ([١٨٩٦]١٩٣٩) أن فى كل المجتمعات "تظهر طبقتان من الناس – طبقة تحكم وطبقة تُحكم". وتقتضى هذه الرؤية بأن الموارد أو الصفات المميزة الضرورية للحكم تكون دائما موزعة بشكل غير متساوى، وعلاوة على ذلك، فإن أقلية متماسكة ستكون قادرة دائما على التلاعب بالجماهير والسيطرة عليها، حتى فى ظل ديمقراطية برلمانية. لقد افترض باريتو أن الصفات اللازمة للحكم تتفق مع أحد نموذجين نفسيين: "ثعالب"، الذين يحكمون بالحيلة ويكونوا قادرين على التلاعب بموافقة الجماهير، و"أسود"، الذين ترتكز سيطرتهم على القمع والعنف. افترض ميشلز أن حكم الصفوة يتبع ما أسماه: "القانون الحديدى لحكم القلة". وينص هذا القانون على أن فى طبيعة جميع المنظمات، مهما بدت ديمقراطية، تتركز السلطة فى أيدى مجموعة صغيرة من الشخصيات المسيطرة، التى تستطيع التنظيم واتخاذ القرارات، وليس فى أيدى صف وطابور من اللامبالين.

وترى حجة أخرى ضد الديمقراطية أنها عدوة للحرية الفردية. وينشأ هذا الخوف من حقيقة أن "الشعب" ليس كيانا واحدا لكنه مجموعة من الأفراد والمجموعات، لها آراء مختلفة ومصالح متباينة. وأن "الحل الديمقراطى" للصراع هو اللجوء إلى الأعداد وتطبيق حكم الأغلبية- حيث حكم الأغلبية، أو الأكبر عددًا، يجب أن يسود على الأقلية. بمعنى آخر تتحول الديمقراطية إلى حكم ٥١%، وهو احتمال

وصفه أليكسيس دى توكفيلde Tocqueville Alexis (راجع ص٢٤١) بشكل ممتاز على أنه "استبداد الأغلبية". إن الحرية الفردية وحقوق الأقلية يمكن إذن سحقها باسم الشعب. إن تحليلاً مماثلاً قدمه جى.إس.ملJ.S.Mill. يعتقد مل أن الانتخابات الديمقراطية ليست الوسيلة لتحديد الحقيقة- لا يمكن أن تحدد الحكمة برفع الأيدى – لكنه يعتقد أيضا أن سيطرة الأغلبية قد يدمر الحياة الفكرية، بتعزيزه التماثل والامتثال الغبى بالأعراف السائدة. وعبر جيمس ماديسونJames Madison أيضا عن رؤية مماثلة (راجع ص٣٩٥) فى المؤتمر الدستورى للولايات المتحدة فى فيلادفيا فى عام ١٧٨٧. يعتقد ماديسون أن أفضل دفاع ضد الاستبداد هو شبكة من الكوابح والتوازنات، مما يخلق نظام حكم مشظى، يشار إليه غالبًا بـ "نظام ماديسون".

فى حالات أخرى، لا ينبع الخوف من الديمقراطية من خطر حكم الأغلبية، بقدر الخوف من طبيعة الأغلبية فى أغلب المجتمعات، إن لم يكن كلها. تفترض هذه النظريات، مرددة التحفظات القديمة بشأن الحكم الشعبى، أن الديمقراطية تضع سلطة بين أيدى من هم غير مؤهلين للحكم: الجماهير غير المثقفة، أولئك الذين يسيطر عليهم على الأرجح الهوى والغريزة أكثر من الحكمة. لقد حذر، مثلا، أورتيجا يى جاسيه Ortega y Gasset(١٨٨٥-١٩٥٥) فى كتابه: **تمرد الجماهير** ([١٩٣٠]-١٩٦١) من أن ديمقراطية الجماهير قادت إلى الإطاحة بالمجتمع المتحضر والنظام الأخلاقى، مما يمهد الطريق لأن يتولى السلطة حكام مستبدون احتكامًا لأكثر غرائز الجماهير حقارة. وبينما يؤكد الديمقراطيون المبادئ الداعية للمساواة، يميل المنتقدون من أمثال أورتيجا لاعتناق المفهوم المحافظ جدا للتسلسل الهرمى الطبيعى. وبالنسبة لكثيرين، هذا النقد موجه بشكل خاص لأشكال الديمقراطية التى تعتمد على المشاركة المباشرة، والتى تضع كوابح قليلة على شهوات الجماهير. ويؤكد جى. إل.تالمون J.L.Talmon (١٩٥٢)، مثلاً، أن فى الثورة الفرنسية جعلت نظريات روسو

الديمقراطية بشكل راديكالى الوحشية المفرطة للرعب واقعا، وهى ظـاهرة أسـماها تالمون: "الديمقراطية المستبدة". لقد رأى الكثيـرون دروسًـا مماثلـة فـى أشـكال ديمقراطية الاستفتاء العام، التى أنشأت فى القرن العشرين دولاً فاشية، والتى سـعت إلى إقامة علاقة مباشرة بين الزعيم والـشعب مـن خـلال سـباقات، ومـسيرات، ومظاهرات وأشكال أخرى من الإثارة السياسية.

جيمس ماديسون (١٧٥١-١٨٣٦)

رجل دولة أمريكى ومفكر سياسى، من أبناء فرجينيا، وكـان مؤيـدًا متحمسًا للقومية الأمريكية فى المؤتمر الخاص بالمستعمرات التـى تكونـت منها فيما بعد الولايات المتحدة الأمريكية، فى عامى ١٧٧٤-١٧٧٥. كمـا ساعد على تأسيس المؤتمر الدستورى فى عام ١٧٨٧، ولعب دورًا رئيـسيا فى كتابة الدستور. وتولى "ماديسون" منـصب وزيـر خارجيـة الـرئيس جيفرسون، فى الفترة من ١٨٠١-١٨٠٩، وكان الرئيس الأمريكى الرابـع، فى الفترة من ١٨٠٩ إلى ١٨١٧.

وتعد مساهماته فى: **الفيدرالى** (١٧٨٥-١٧٨٨) أحد أشـهر كتاباتـه السياسية، والتى شاركت فى الحملة من أجل التصديق على الدسـتور. لقـد كان مؤيدًا رئيسيا للتعددية وتقسيم الحكم، حيث كان يعتقد أن "الطموح يجب أن يفضى إلى معادلة الطموح". ولذلك فقد ألـح علـى تبنـى الفيدراليـة، والمجلسين التشريعيين، والفصل بين السلطات.

ومن ثم فإن فكر " ماديسون " يقضى بالتأكيد بقـوة علـى الكـوابح والتوازنات على أساس أنها الوسائل الرئيسية لتفادى الاستبداد. ومع ذلـك،

فإنه عندما تولى الحكم، كان مستعدا لتقوية سلطات الحكومة القومية. تشدد رؤيته للديمقراطية، التى يشار إليها فى كثير من الأحيان بـ "ديمقراطية ماديسون"، على ضرورة مقاومة حكم الأغلبية بالاعتراف بوجود تنوع وتعددية فى المجتمع، وبالتأكيد على الحاجة إلى صفوة نزيهة ومطلعة ومستقلة عن المصالح المحلية والتنافس الشخصى. لقد أثرت أفكار ماديسون على الفكر الليبرالى والجمهورى والتعددى.

التمثيل

ترتبط النظريات الحديثة للديمقراطية ارتباطا وثيقًا بفكرة التمثيل. كما أكدنا من قبل، عندما لم يعد المواطنون يحكمون مباشرة، أصبحت الديمقراطية تعتمد على المطالبة بأن يقوم السياسيون بدور ممثلى الشعب. لكن، ماذا يعنى القول بأن شخصا "يمثل" شخصًا آخر؟ باللغة العادية، يعنى يمثل أى يصوره أو يجعله ظاهرًا، مثل عندما يقال: إن صورة تظهر مشهدًا أو شخصا. فى السياسية، يفترض التمثيل أن شخصًا أو مجموعة تمثل بطريقة ما، مجموعة كبيرة من الناس، أو تنوب عنهم. ومن ثم فإن التمثيل السياسى يعترف بالصلة بين هيئتين منفصلتين- الحكومة والمحكومين- ويقضى بأنه يتم التعبير من خلال هذه الصلة عن آراء الشعب أو تأمين مصالحه. غير أن الطبيعة الدقيقة لهذه الصلة هى موضوع خلاف عميق، من حيث قدرة التمثيل أن يؤمن دائما حكمًا ديمقراطيا.

عمليا، لا يوجد نموذج وحيد متفق عليه للتمثيل ولكن عددًا من النظريات المتنافسة، يرتكز كل منها على افتراضات أيديولوجية وسياسية معينة. لقد اعتبر الممثلون أحيانا أنهم أناس " يعرفون أفضل" من الآخرين، ويستطيعون من ثم أن يتصرفوا بحكمة من أجل مصالح الآخرين. ويقتضى ذلك ألا يكون السياسيون

مرتبطين مثل المندوبين برؤى ناخبيهم، لكن يجب أن تكون لـــديهم القـــدرة علـــى التفكير بشكل مستقل واستخدام حكمهم الشخصى على الأمور. إن الانتخابات، مـــع ذلك، هى أساس آلية التمثيل، بالنسبة لكثيرين، بحيث يستطيع السياسيون المنتخبون أن يعتبروا أنفسهم ممثلين على أساس أنهم مفوضون من الشعب. لكن ما يعنيه هذا التفويض وكيف أنه يمنح السياسيين السلطة للفعل، هى أمور محل خـــلاف شـــديد. أخيرًا، هناك فكرة مختلفة تماما بأن الممثل ليس شخصًا يعمل نيابة عن آخر، لكنه شخص يمثل نموذجا، أو مميزًا لمجموعة أو للمجتمع. وبالتالى، يكون الـــسياسيون ممثلين إذا كانوا يشبهون مجتمعهم من حيث السن، والجنس، والطبقة الاجتماعيـــة والخلفية الإثنية، إلخ. إن الإصرار على أن السياسيين هم صـــورة مـــصغرة مـــن المجتمع، هى دعوة لتغيرات راديكالية فى أعضاء الحكومة فى كل بلد فى العالم.

ممثلون أم مفوضون؟

فى خطابه الشهير فى الناخبين فى بريستول فى عام ١٧٧٤، أخبر إدموند بيرك Edmund Burke (راجع ص٥٨٨) من يتمنى أن يكونوا ناخبيه بأن " ممـــثلكم يدين لكم، ليس بعمله فقط، ولكن برأيه، وأنه يخونكم، بـــدلاً مـــن أن يخـــدمكم، إذا ضحى برأيه من أجل رأيكم". بالنسبة لبيرك، إن جوهر التمثيل هو أن يخدم الممثل ناخبيه بممارسة "رأى ناضج" و"وعى مستنير"، باختصار، إن التمثيل هـــو واجـــب أخلاقى: إن أولئك الذين أتاح لهم حظهم الطيب أن يمتلكوا التعليم والإدراك، يجـــب أن يعملوا من أجل مصالح أولئك الأقل حظا. ومن وجهة نظر بيرك، إن ما يبـــرر موقفه هو الخوف من أن أعضاء البرلمان يتصرفون كسفراء يأخـــذون تعليمـــات مباشرة من ناخبيهم، وبذلك يصبح البرلمان ساحة قتال للمصالح المحلية المتنافسة،

مما لا يترك أحدًا للحديث لمصلحة الأمة. وأكد بيرك "أن البرلمان هو مجلس تشاور وتداول لأمة واحدة، له مصلحة واحدة، وهى مصلحة الجميع".

وفى القرن التاسع عشر، تبنى ستيوارت مل موقفا مماثلاً، فلقد شكلت أفكاره أساس النظرية الليبرالية للتمثيل. ورغم أنه كان من المؤمنين بقوة بتوسيع حق الانتخاب للطبقة العاملة من الرجال، ومن المدافعين الأوائل عن حق المرأة فى الاقتراع، فإن مل مع ذلك يرفض فكرة أن كل الآراء السياسية لها قيمة متساوية. كان يعتقد، بشكل خاص أن آراء المتعلمين قيمتها أكبر من آراء غير المتعلمين أو الأميين. ولقد شجعه ذلك، على سبيل المثال، على اقتراح نظام اقتراع متعدد، يمنح أربعة أصوات، أو خمسة لحاملى الشهادات أو الدرجات العلمية، وصوتين أو ثلاثة للعمال المهرة أو العاملين الإداريين، وصوت واحد للعمال العاديين، أما الأميون فليس لهم أى صوت، بالإضافة إلى ذلك، فإن مل، مثله مثل بيرك، يؤكد أنه على النواب، بمجرد انتخابهم، أن يفكروا لأنفسهم وألا يضحوا برأيهم من أجل آراء ناخبيهم. فى الحقيقة، لقد أكد أن الناخبين العقلانيين سيرغبون فى اختيار مرشحين يتمتعون بوعى أكبر مما لديهم أنفسهم، ومن يملكون معرفة متخصصة، وتعليم واسع وخبرة واسعة. سيريد الناخبون سياسيين يستطيعون العمل بحكمة من أجل مصلحتهم، وليس سياسيين يعكسون فقط آراءهم نفسها.

تصور هذه النظرية للتمثيل السياسيين المحترفين كنواب بقدر ما ينتمون للنخبة المتعلمة. وترتكز هذه النظرية على الاعتقاد بأن المعرفة والوعى موزعة بشكل غير متساو فى المجتمع، بمعنى أنه ليس كل المواطنين قادرين على إدراك مصالحهم الخاصة على أفضل وجه. وبالتالى إذا تصرف السياسيون كمندوبين، مثل السفراء، يتلقون تعليمات من سلطة أعلى دون أن تكون لديهم القدرة على التشكك فيها، فإنهم سيخضعون للأفكار المسبقة غير العقلانية للجماهير، وأحكامهم

غير المبنية على المعرفة. من ناحية أخرى، إن تأييد التمثيل وتفضيله على التفويض يدعو أيضا إلى انتقاد حاد. أولاً: إن المبادئ الأساسية لهذه النظرية لها تداعيات مضادة للديمقراطية: إذا كان على السياسيين أن يفكروا لأنفسهم بدلاً من أن يعكسوا وجهات نظر من يمثلوهم لأن الجمهور جاهل، أو يفتقر إلى التعليم أو مخدوع، فإنه من الخطأ بالطبع أن يسمح لهم باختيار ممثليهم بادئ ذى بدء. فى الحقيقة، إذا كان التعليم هو أساس التمثيل، يمكن القول بأن على الحكومة أن تأتمن خبراء غير منتخبين، يتم اختيارهم، مثل موظفى الإمبراطورية الصينية، على أساس امتحان نجاح. وفى الواقع، كان مل يقبل الحاجة إلى مسؤول غير منتخب على مثل هذه الأسس. ومن ناحية أخرى، فإن العلاقة بين التمثيل والتعليم موضع شك. فبينما قد يكون التعليم بالطبع ضروريا للمساعدة على فهم القضايا السياسية والاقتصادية المعقدة، فإن الأمر يكون أقل وضوحًا بكثير فيما يتعلق بأن التعليم يساعد السياسيين على تكوين أحكام أخلاقية بشأن مصالح الآخرين. فعلى سبيل المثال، لا يوجد سوى دليل صغير، لدعم الاعتقاد الذى ترتكز عليه نظرية مل، وما تتضمنه وجهات نظر بيرك بأن التعليم يمنح الناس إحساسًا أوسع بالمسؤولية الاجتماعية ورغبة أكبر للتصرف بشكل فيه إيثار.

غير أن أخطر نقد لهذه النظرية الخاصة بالتمثيل، أنها تمنح الممثلين حرية كبيرة فى التحكم فى حياة الآخرين. هناك خطر، بشكل خاص، بأن يصبح السياسيون – نظرًا لتشجيعهم على التفكير لأنفسهم – معزولين عن الضغوط الشعبية، وينتهى بهم الأمر بالتصرف طبقا لمصالحهم الأنانية. وبهذه الطريقة، يمكن أن يصبح التمثيل بديلاً عن الديمقراطية. لقد عبر الديمقراطيون الراديكاليون من أمثال توم باين Tom Paine (راجع ص٣٥٢) عادة عن هذا الخوف. إن باين كمدافع متحمس عن العقيدة الديمقراطية للسيادة الشعبية، قد ورط نفسه بشكل فعال فى كل من الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية. غير أنه، على نقيض روسو،

يعترف بالحاجة إلى شكل ما من التمثيل. غير أن نظرية التمثيل التى أيـدها فـى كتابه: **الفطرة السليمة** ([١٧٧٦] ١٩٨٧) تقترب من المثل الأعلى للتفويض. لقـد اقترح باين "تبادلاً متكررًا" بين الممثلين وناخبيهم فى شكل انتخابات منظمة تهـدف إلى ضمان أن "لا يشكل أبدا المنتخبون لأنفسهم مصلحة منفـصلة عـن مـصلحة الناخبين". وبالإضافة إلى الانتخابات المتكررة، أيد الديمقراطيون الراديكاليون أيضا فكرة المبادرات الشعبية، وهى نظام يستطيع من خلاله الجمهـور العـام أن يقـدم اقتراحات تشريعية، وأن يكون من حقه الاستدعاء، وهو ما يخول للناخبين استدعاء المسؤولين المنتخبين غير المرضى عن أدائهم لمحاسبتهم وعزلهم فى نهاية الأمر. من وجهة النظر هذه، يتحقق الهدف الديمقراطى فقط إذا ارتبطت وجهـات نظـر الممثلين بأوثق طريقة ممكنة مع وجهات نظر الذين يمثلونهم.

انتخابات وتفويضات

بالنسبة لأغلب الناس، يرتبط التمثيل ارتباطا وثيقًا بالانتخابات، لدرجة أنـه يشار إلى السياسيين على أنهم ممثلين لمجرد أنهم قد تم انتخابهم. غير أن ذلـك لا يفسر كيف تصلح الانتخابات كآلية تمثيلية أى نيابية، أو كيـف تـربط المنتخبـين بوجهات نظر الذين انتخبوهم. إن الانتخاب هـو أداة لـشغل المناصـب العامـة بالرجوع إلى الأفضلية الشعبية. ويعنى ذلك أن النظم الانتخابيـة متباعـدة بـشكل كبير، ويعتبر بعضها ديمقراطيا أكثر أو نيابيا أكثر من البعض الآخر. من الصعب، على سبيل المثال، القول بأن الانتخابات غير التنافسية، التى يوضع فيهـا مرشـح واحد أمام الناخبين، يمكن اعتبارها ديمقراطية، بما أنه لا يوجد اختيار انتخابى ولا فرصة لإقالة شاغلى المنصب. غير أنه توجد اختلافات أيضا بين النظم الانتخابيـة الديمقراطية. فى بلدان مثل: بريطانيا، والولايات المتحدة، ونيوزيلندا والهند، توجـد

نظم تعددية، ترتكز على قاعدة أن المرشح الفائز يحتاج فقط إلى إحـراز أصـوات أكثر عن أى منافس فرد. إن هذه النظم لا تسعى إلى موازنة العدد الكلى للمقاعـد التى فاز بها كل حزب مع عدد الأصوات التى كسبها فـى الانتخـاب. إن الـنظم التعددية "تبالغ فى تمثيل" الأحزاب الكبيرة و"تقلل من تمثيل "الأحزاب الصغيرة. فى الانتخابات البريطانية العامة لعام ١٩٨٣، مثلا، فاز تحالف الحـزب الـديمقراطى الاجتماعى – والحزب الليبرالى بـ ٢٦ % من الأصوات ولكنه لم يفـز إلا بـ ٣,٤% من مقاعد مجلس العموم. وعلـى النقـيض، إن نظـم التمثيـل النـسبى، المستخدمة عبر أوروبا القارية وفى بريطانيا، منذ عـام ١٩٩٧، فـى انتخابـات الاتحاد الأوروبى، تستخدم وسائل متنوعة لضمان علاقة مباشرة، أو علـى الأقـل علاقة أوثق، بين أصوات كل حزب والمقاعد التى فاز بها فى نهاية الأمر.

وبغض النظر عن النظام المستخدم، فهناك مشكلات فى اعتبار أى شكل من أشكال الانتخاب كأساس للتمثيل. يكون الانتخاب ممثلا إذا كان يمكن تفسير نتائجه على أنها سلطة شعبية بالنسبة لأشكال معينة من الأداء الحكومى. بمعنـى آخـر، يجب أن يكون للتمثيل معنى. إن أكثر الطرق شيوعًا لفرض معنـى علـى نتيجـة انتخاب هى تفسيرها على أنها تقدم "تفويضا " للمرشح الفائز أو الحزب، وهى فكرة تطورت إلى نظرية تمثيل، تسمى التفويض. إن التفويض هـو أمـر أو تعليمـات صادرة عن سلطة. وترتكز عقيـدة التفـويض أولا، علـى رغبـة الأحـزاب أو المرشحين فى إعلان مقترحات سياستهم من خلال الخطب أو إصدار البيانـات. إن هذه المقترحات، هى فى الواقع، وعود انتخابية، توضح ما التزم الحزب أو المرشح بأن يفعله إذا تم انتخابه. وبالتالى يمكن فهم عملية الاقتراع على أنها تعبيـر عـن تفضيل من بين البرامج السياسية المتنوعة المعروضة. ومن ثم فـإن الفـوز فـى الانتخاب هو انعكاس لشعبية مجموعة معينة من المقترحـات علـى المقترحـات المنافسة. وفى ضوء ذلك، يمكن القول إن الحزب الفائز أو المرشح الفائز لا يتمتع

فقط بتفويض شعبى لتنفيذ ما تعهد به لكن عليه واجب أن يفعل ذلك. وبالتالى فإن فعل التمثيل يتضمن بقاء السياسيين أوفياء للسياسات التى تم انتخابهم على أساسها، والتى بدورها، تقدم مسوغا جليا للانضباط الصارم للحزب.

إن الميزة الكبيرة لعقيدة التفويض أنها تفرض على ما يبدو نوعا من المعنى على عملية الانتخاب، وبالتالى فإنها تمنح إرشادًا شعبيا لأولئك الذين يمارسون سلطة الحكم. غير أن عقيدة التفويض لها عوائق أيضا. فعلى سبيل المثال، تعمل عقيدة التفويض كقيد، بحيث تقصر سياسات الحكومة على المواقف والاقتراحات التى اتخذها الحزب أثناء عملية الانتخاب، مما يترك السياسيين بدون قدرة على تعديل السياسات وتكيفها فى ضوء الظروف دائما التغير. ومن ثم تكون عقيدة التفويض بلا قيمة أمام أحداث مثل: الأزمات الدولية أو الاقتصادية التى تبرز بشكل غير متوقع. ونتيجة لذلك، فقد قدم أحيانا مفهوم "التفويض للحكم" الأكثر مرونة بدلا من المفهوم التقليدى للتفويض السياسى. لكن فكرة التفويض للحكم، هى فكرة غامضة بشكل ميؤوس منه وتقترب من منح السياسيين سلطة غير محدودة لمجرد أنهم فازوا فى الانتخاب.

ومن ناحية أخرى، لقد افترض أن عقيدة التفويض ترتكز على نموذج للسلوك الانتخابى مشكوك فيه بشكل كبير. فهى تصور، بشكل خاص، الناخبين على أنهم مخلوقات عقلانية، تحدد أفضلياتها السياسية عن طريق القضايا والاقتراحات السياسية. فى الواقع، هناك أدلة وفيرة تفترض أن معلومات العديد من الناخبين عن القضايا السياسية ضعيفة ولا يملكون سوى معرفة ضئيلة عن مضمون البيانات. إن الناخبين يتأثرون، لمدى معين، بعوامل " غير عقلانية"، مثل: شخصية زعماء الأحزاب، وصورة الأحزاب، أو الولاء المعتاد الذى تكون عبر ظروف اجتماعية معينة. فى الواقع إن إدارة الحملات الانتخابية الحديثة عبر التليفزيون قد

قوى من تلك النزعات وذلك بالتركيز على الشخصيات بدلا من السياسات، وعلى الصور بدلا من القضايا. وبالتالى فلا سبيل إلى إمكانية اعتبار أن الاقتراع لصالح حزب ما بمثابة موافقة على مضمون البيان الخاص بهذا الحزب، أو أى مجموعة أخرى من السياسات. ومن ناحية أخرى، حتى إذا تأثر الناخبون بالسياسات، فمن المرجح أن بعض تعهدات البيان ستجذبهم، بينما قد يكونوا أقل اهتماما أو حتى معارضين لتعهدات أخرى. ومن ثم، لا يمكن اعتبار الاقتراع لصالح حزب ما أنه موافقة على كامل بيانه. وفيما عدا بعض الحالات النادرة التى تسيطر فيها على الحملة الانتخابية قضية واحدة، مهيمنة، فإن الانتخابات غير واضحة بشكل متأصل ولا تقدم إرشادًا يعتمد عليه عن السياسات التى تقود حزب ما إلى الفوز وتلك التى تؤدى إلى هزيمته.

أخيرًا، فإن البلدان التى تطبق نظم انتخاب تعتمد على الأكثرية، تعانى من مشكلة إضافية وهى أن الحكومات قد تتشكل على أساس أكثرية الأصوات وليس على أساس الأغلبية الكلية. لقد تم انتخاب بيل كيلنتون كرئيس للولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٩٢، مثلاً، على أساس ٤٣ % من إجمالى أصوات الشعب، وفى بريطانيا فازت حكومة تونى بلير فى عام ٢٠٠١ بأغلبية إجمالية فى مجلس العموم تقدر بـ ١٦٧ مقعدًا رغم فوزها بـ ٤١% فقط من أصوات الناخبين. وعندما يعارض الناخبون الحكومة المنتخبة بدلا من تأييدها، فقد يبدو عبثيا تمامًا الادعاء بأنها تتمتع بتفويض من الشعب. ومن ناحية أخرى، فإن نظم التمثيل النسبى، التى تنزع إلى تكوين حكومات ائتلافية تعوق أيضا الديمقراطية التفويضية. فى مثل هذه الحالات، تتشكل سياسات الحكومة بعد محاولات متكررة تمر باتفاقات أو صفقات ما بعد الانتخاب يتفاوض عليها شركاء الائتلاف. وفى هذه العملية، قد يتم تعديل السياسات التى جذبت التأييد فى أول الأمر أو استبدالها عندما تتشكل حزمة سياسات التسوية. وبالتالى لا يمكن افتراض أن كل من صوت لأحد أحزاب

الائتلاف سيكون راضيًا بالبرنامج النهائى للحكومة. فى الواقع، يمكن القول بأن مثل هذه الحزمة من السياسات لا تتمتع بأى تفويض، لأنه لم يطلب من أية مجموعة من الناخبين الموافقة عليها.

التمثيل المميز

تعتمد النظرية الأخيرة للتمثيل على ما إذا كان الممثلون الذين تم اختيارهم ويجسدون أو يشبهون المجموعة التى يدعون أنهم يمثلونها أكثر من اعتمادها على طريقة اختيار الممثلين. إن هذا المفهوم للتمثيل متضمن فى فكرة" مقتطف النموذج التمثيلى" [1]، المستخدمة فى أبحاث السوق أو فى استطلاعات الرأى. لكى يكون السياسى "تمثيليا " بهذا المعنى، من الضرورى أن يكون منتميًا لمجموعة معينة وأن يتقاسم مميزاتها. وبالتالى لكى تكون الحكومة ممثلة للمجتمع فعليها أن تكون صورة مصغرة من المجتمع الكبير، من حيث الطبقة الاجتماعية، والجنس، والدين، والإثنية، والسن، إلخ، وبأعداد تتناسب مع قوتهم فى المجتمع بصورة عامة.

لقد حظيت نظرية التمثيل تلك بتأييد وسط مجموعة واسعة من المنظرين والنشطين السياسيين. لقد قبل بها، مثلا، العديد من الاشتراكيين، الذين يعتقدون أن المعتقدات الفردية، والمواقف والقيم تميل إلى أن تتشكل بواسطة خلفيتها الاجتماعية. ومن ثم يمكن إرجاع آراء الناس، فى أغلب الحالات، إلى أصولهم الطبقية، وظروفهم العائلية، والتعليم، والوظيفة، إلخ. ولذلك اعتقد الاشتراكيون منذ وقت طويل أن حقيقة انتماء الصفوة السياسية ـ وزراء، عاملون فى الخدمة العامة، والقضاة، والشرطة والقادة العسكريون – بشكل غير متناسب إلى صفوف الأثرياء وأصحاب النفوذ والخطوة، يمثل عقبة أمام الديمقراطية. ولأن الطبقات

---

(١) عينة تمثل جميع الأجزاء المميزة .(المترجم).

العاملة، والفقراء، والمحرومين "غير ممثلين" فى أروقة السلطة، فـإن مـصالحهم تنزع إلى أن تكون مهمشة أو يتم تجاهلها تماما. وتبدى نظريات حقوق المرأة أيضا تعاطفا مع هذه المفاهيم للتمثيل، مفترضة أن النظام الأبوى، أى سـيطرة الـذكور، يعمل من خلال استبعاد النساء من مراكز السلطة والتأثير فى كل قطاعات الحيـاة. ومن ثم قادت مجموعات مثل منظمة النساء القومية (NOW) فى الولايات المتحـدة الأمريكية حملة من أجل زيادة عدد النساء فى الحياة السياسية والمهنيـة. ويؤكـد بالمثل أصحاب الحملات المناهضة للعنـصرية أن الأفكـار المـسبقة والتعـصب الأعمى يستمر نتيجة" عدم التمثيل" للأقليات العرقية فى الحكومـة وفـى أمـاكن أخرى. لقد جعلت مجموعات الحقوق المدنية، خاصة فى الولايات المتحـدة، مـن زيادة تمثيل الأقلية فى الحياة العامة هدفا رئيسيا لها.

وترتكز هذه النظرية للتمثيل على الاعتقاد بأن من ينتمون لمجموعة معينة هم وحدهم من يستطيعون التعبير بشكل صادق عن مصالح هـذه المجموعـة. إن التمثيل يعنى التحدث من أجل، أو بالنيابة عن آخرين، وهو أمـر مـن المـستحيل تحقيقه إذا لم يكن للممثلين معرفة حميمة وشخصية بالناس الذين يمثلونهم. إن هـذه الحجة تفترض، فى أبسط شكل لها، أن الناس تتحكم بهم خلفياتهم وهم غير قادرين أو غير راغبين فى فهم رؤى الناس المختلفين عنهم. غير أن هذه الحجة فى شكلها الأكثر تعقيدا وتطورًا، تلفت الانتباه إلى تمييز بين القدرة علـى الـتقمص، أو "أن يضع المرء نفسه فى حذاء الآخر" من خلال فعل الخيال والتصور، وبين التجربـة المباشرة والشخصية لما يمر به الآخرون، من ناحية أخرى، وهو أمـر يكفـل رد فعل عاطفى عند مستوى أعمق. وهو ما يقتضى، مثلا، أنه بـالرغم ممـا يـسمى "الرجل الجديد" أو الذكر "الموالى لحقوق المرأة"، وأنه قد يتعـاطف مـع مـصالح النساء ويساند مبدأ مساواة الجنسين، لكنه لن يستطيع أبدًا أن يتناول مشكلات النساء بالجدية نفسها التى تتناول بها النساء مشاكلهن. ومن ثم لن ينظر الرجال لجريمـة

الاغتصاب بالجدية نفسها التى تنظر بها النساء إليها، بما أنهم أقل عرضـه بكثيـر لأن يكونوا ضحايا الاغتصاب. وبالطريقة نفسها، قد يبدى الليبراليون من البـيض قلقا حميدا تجاه مأزق الأقليات الإثنية، لكنهم لم يعـانوا مـن تجربـة عنـصرية، وموقفهم من ذلك لا يمكن أن يقارن بالشغف والالتزام اللـذين قـد يـشعر بهمـا الكثيرون من أعضاء جماعات الأقلية. وبالمثل، لا يمكن لمن ينحدرون من خلفيات ثرية وآمنة أن يقدروا بالكامل ما يعنيه أن يكون المرء فقيرًا أو محرومًا.

غير أن الاعتقاد بأن الممثلين يجب أن يشبهوا من يمثلوهم، وأن الحكومـة يجب أن تكون عالمًا مصغرًا ممثلاً للشعب، ليس بالاعتقاد المقبول بشكل شـامل. ففى الواقع، يعتبر الكثيرون أن هذا الاعتقاد يمثل تهديدًا إيجابيا للديمقراطية أكثـر من أن يكون شرطًا مسبقًا لها. ويمكن أولاً القول أن الناس لا يريدون ببـساطة أن يحكموا بسياسيين يشبهونهم. ولا يوجد مكان فى العالم يمكن أن يوصف بأنه يمثـل المقتطف النموذجى للمحكومين، ومما يدعو للسخرية، أن البلدان التى اقتربت مـن هذا المثل الأعلى، هى النظم الشيوعية التقليدية، وهى دول الحزب الواحـد. ومـن ناحية أخرى، إذا تم اختيار السياسيين على أساس أنهم نموذج أو صـيغة مميـزة للمجتمع العريض، فإن الحكومة نفسها قد تعكس ببساطة أوجه قصور هذا المجتمع. ما هى الميزة على سبيل المثال، لحكومة تشبه المجتمع عندما تكون أغلبية الـسكان لا مبالية، وغير مثقفة وذات تعليم ضعيف؟ إن منتقدى هذه الفكرة للتمثيل يـشيرون إلى أن الحكومة الجيدة تتطلب سياسيين منحدرين من صفوف المتعلمين، والقادرين والناجحين، كما أكد على ذلك ستيوارت مل.

وهناك خطر أبعد، وهو أن هذه النظرية تنظر للتمثيل كتعبيـر حـصرى وضيق، بحيث لا يستطيع أحد تمثيل النساء سوى امرأة، ولا أحد يـستطيع تمثيـل السود إلا شخص أسود؛ ولا يستطيع أحد تمثيل الطبقة العاملة إلا عضو مـن هـذه

الطبقة العاملة... إلخ. وإذا كان كل الممثلين يهتمون بتقديم مـصالح المجموعـات القطاعية التى ينتمون إليها، فمن سيكون مستعدا للدفاع عن الصالح العام أو تقـديم المصلحة القومية؟ فى الحقيقة، إن هذا الشكل من التمثيل قد يكون ببساطة وصـفة للانقسام الاجتماعى والصراع. وبالإضافة إلى ذلك، يجب أن يواجه التمثيل المميز مشكلة كيف يمكن تحقيق هدفه. إذا كان الهدف هو جعل الحكومة نموذجا مـصغرا للمحكومين، فإن الطريقة الوحيدة لتحقيق ذلك هى فرض قيود قوية علـى الخيـار الانتخابى والحرية الفردية. فقد تضطر الأحزاب السياسية، مثلا، إلى اختيار حصة نسبية (كوتا) من المرشحات من النساء ومن مرشـحى الأقليـات، أو قـد تهمـل مجموعة ناخبين ذات خلفيات معينة، أو قد يتم تقسيم مجموع الناخبين على أسـاس الطبقة، والجنس، والعرق، ... إلخ. ولا يسمح للناخبين بالتصويت إلا للمرشـحين المنتمين لمجموعاتهم النوعية.

المصلحة العامة :

عندما تكون فرصة المشاركة الشعبية المباشرة محدودة، كما هو الحال فى أى نظام تمثيل، فإن الادعاء بأن الحكم ديمقراطى يرتكز على فكرة أن الحكومـة، بشكل ما، تخدم الشعب أو تعمل لمصلحته. إن السياسيين فى كـل نظـام سياسـى تقريبًا تواقون إلى الادعاء بأنهم يعملون من أجل "الـصالح العـام" أو مـن أجـل "المصلحة العامة". فى الحقيقة إن التكرار المستمر لمثل هذه العبارات قد قلل مـن قيمتها، بحيث تحولت إلى عبارات لا معنى لها تقريبا. ففى كثيـر مـن الأحيـان يستخدم مفهوم المصلحة العامة فقط لمنح آراء السياسيين أو أفعـالهم قناعًـا مـن الاحترام الأخلاقى. غير أن مفهوم المصلحة الجماعية أو المصلحة العامة قد لعـب دورًا حيويا فى النظرية السياسية، وهو يشكل بندًا رئيـسيا مـن المثـل الأعلـى

الديمقراطى، فى شكل "حكومة من أجل الشعب". غير أن فكرة المصلحة العامة قد خضعت لعملية تمحيص صارمة وعدائية، خاصة فى السنوات الأخيرة من القرن العشرين. لقد أشير، مثلاً، إلى أنه من الصعب، وربما من المستحيل، التمييز بين المصالح الخاصة لكل مواطن وما يمكن اعتباره مصالحه الجماعية أو مصالحه العامة. من وجهة نظر بعض المفسرين، فإن المفهوم ذاته مضلل أو أنه غير مترابط. ومن ناحية أخرى، لقد تركز الانتباه على كيفية تعريف وتحديد المصلحة العامة عمليا. ولقد عجل ذلك بالنقاش والجدل حول ما سمي: "معضلة الديمقراطية"، وأدى إلى اقتراح أنه على الرغم من أن الحكم الديمقراطى قد يكون مرغوبا، فإنه قد لا توجد آلية دستورية وانتخابية يمكن من خلالها تحقيق مثل هذا الحكم.

المصالح الخاصة والعامة

تدور الحجة السياسية فى كثير من الأحيان، حول ما إذا كان فعل معين أو سياسة معينة تعتبر لمصلحة شخص ما، مع اهتمام أقل، أو عدم الالتفات أصلاً، لما يمكن أن تكون تلك المصلحة، أو لماذا يجب أن تعتبر مهمة لهذه الدرجة. إن "المصلحة"، تشير، بمعناها الأوسع، إلى نوع من المكسب أو الفائدة، ومن ثم فإن المصلحة العامة هى ما هو " لصالح "الناس. ممَّا يتكون هذا "الصالح"، ومن يستطيع تعريفه؟ قد تكون المصالح لا تزيد عن كونها أمانى ورغبات، حددها بشكل ذاتى كل فرد لنفسه أو لنفسها. وبالتالى يجب أن يتم إقرار هذه المصالح بشكل واعى أو إظهارها فى شكل سلوكٍ ما. ويعرف علماء الاجتماع، على سبيل المثال، المصالح على أنها "الأفضليات *المعلنة*" للأفراد. من ناحية أخرى، يمكن اعتبار المصلحة كاحتياج، أو مطلب أو حتى ضرورة، قد لا يدركها الفرد كلية بشكل شخصى. إن ذلك يفترض التمييز بين ما يشعر به الفرد أو المصالح الشخصية،

والمصالح الحقيقية أو "الواقعية" التى تكون لها قواعد موضوعية، وهو ما ناقشناه فى الفصل الخامس.

إن مشكلة تعريف المصالح تتخلل أى مناقشات عن المصلحة العامة، مما يحجب المشكلة فى نقاش أيديولوجى وعدم اتفاق. بالنسبة لمن يؤكدون على أن كل المصالح هى المصالح التى " يشعر " بها الفرد أى مصالح شخصية، أو أفضليات معلنة، فإنهم يعتقدون أن الأفراد هم وحدهم من يستطيعون الحكم على ما هو صالح لهم، أو على الأقل يقومون بذلك بشكل أفضل. وعلى النقيض، قد يؤكد المنظرون الذين يستخدمون مفهوم المصالح "الواقعية" أن الجمهور غير قادر على تحديد المصالح الأفضل له لأنه جاهل، ومضلل، أو تعرض بشكل ما للتلاعب. غير أن بريان بارى Brian Barry فى كتابه: **الحجة السياسية** (١٩٩٠) حاول رأب الصدع بين هذين المفهومين بتعريف المصلحة الشخصية على أنها " ما يزيد فرص الفرد للحصول على ما يريد". وهو ما يقبل بأن المصالح " مطلوبة" ويمكن فقط تحديدها بشكل شخصى بواسطة الفرد، لكنه يفترض أن هؤلاء الأفراد الذين يفشلون فى اختيار الوسائل العقلانية أو المناسبة لتحقيق أهدافهم، لا يمكن القول بأنهم يعرفون مصالحهم الخاصة على أفضل شكل.

إن ما يسمى المصالح "الخاصة" يعتبر أن تلك المصالح أنانية وعادة ما تكون مادية، سواء كانت مصالح خاصة بالأشخاص أو المجموعات. وترتكز هذه الفكرة على المعتقدات الليبرالية المستقرة منذ وقت طويل بشأن الطبيعة البشرية: إن الأفراد كيانات منفصلة ومستقلة، يميل كل منها نحو تقديم مصالحه المدركة. باختصار، الأفراد أنانيون ويهدفون إلى تحقيق مصالحهم الخاصة. ويرتبط مثل هذا المفهوم للمصالح الخاصة بشكل محتوم بالصراع والنزاع أو على الأقل بالتنافس. وإذا تصرف الأفراد بشكل عقلانى، فمن المفترض أنهم سيفضلون مصالحهم

الخاصة على مصالح الآخرين، ويكافحون قبل كل شـيء مـن أجـل "صـالحهم" الخاص. غير أن الاشتراكيين يميلون لرفض مثل هذا المفهوم. يعتقد الاشـتراكيون أن البشر اجتماعيون ويحسنون العلاقات الاجتماعيـة، ويرتبطـون مـع بعـضهم البعض برابطة الإنسانية المشتركة، وأنهم ليسوا ممـن يفكـرون فـى مـصلحتهم الشخصية بشكل ضيق. إن الاعتقاد بأن الطبيعة الإنسانية هى اجتماعية بالأسـاس، له تداعيات عميقة على أى مفهوم للمصالح الشخصية. وعندما يهتم الأفـراد بـــ" صالح " أقرانهم من البشر، فإنه يصبح من المتعذر تمييز مصالحهم الشخصية مـن المصالح الجماعية للجميع. بمعنى آخر، يتحدى الاشتراكيون التمييـز ذاتـه بـين المصالح الخاصة والمصالح العامة. وهو موقف يجعلهم يميلون إلى الاعتقـاد فـى الانسجام الاجتماعى الطبيعى، بدلاً من الصراع والتنافس.

لكن أغلب المنظرين يقبلون بأنه يمكن رسم تمييز بين المـصالح الخاصـة والمصلحة العامة. إذ يجب أن يرتكز أى مفهوم للمصلحة العامة، فى المقام الأول، على فهم واضح لما تعنيه كلمة" عام". إن "العام " يمثل كل أفراد جماعة ما، ولـيس فقط العدد الأكبر منها، أو حتى الأغلبية الإجمالية. فبينما تكون المصالح الخاصـة متعددة ومتنافسة، تكون المصلحة العامة غير قابلة للتجزئة، إنها تلك المصلحة التى تفيد كل فرد فى الجمهور. غير أن هناك مفهومين، مختلفين بالأحرى، لما يجب أن يشكل المصلحة العامة، المفهوم الأول يعتمد علـى فكـرة المـصالح المـشتركة. وانطلاقا من وجهة النظر تلك، يمكن القول أن الأفراد يتشاركون مصلحة مـا، إذا أدركوا أن الفعل نفسه أو السياسية نفسها سوف تفيد كل فـرد مـنهم، بمعنـى أن مصالحهم تتطابق جزئيا. وتشكل المصلحة العامة، إذن، تلك المصالح الخاصة التى يملكها بشكل مشترك كل أفراد الجماعة. وقد يكون الدفاع ضد العدوان الخـارجى مثالاً جليًا على ذلك، وهو هدف من المتوقع أن يقره كل المواطنين بشكل معقـول بأنه لفائدتهم جميعًا.

جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨)

ولد الفيلسوف السياسي والأخلاقي الفرنسي في جنيف، وكان له ربما التأثير الفكري الرئيسي على الثورة الفرنسية. لقد قام روسو بتعليم نفسه ذاتيا. وانتقل إلى باريس في عام ١٧٤٢ وأصبح صديقًا حميمًا لقادة **حركة التنوير الفرنسية**، خاصة ديدرو Diderot. إن سيرته الذاتية، *اعترافات* (١٧٧٠)، تستعرض حياته بصدق استثنائي، وتدل على رغبة في عرض نقاط ضعفه وعيوبه.

إن كتابات روسو التي تنوعت مجالاتها من التعليم، إلى الفن، والعلم، والأدب والفلسفة، تعكس إيمانًا عميقًا بصلاح "الإنسان الطبيعي"، وفساد "الإنسان الاجتماعي". إن تعاليمه السياسية التي لخصها في كتابه: **إميل** ([١٧٦٢]١٩٧٨) وطورها في: **العقد الاجتماعي** ([١٧٦٢]١٩٦٩)، تنادي بشكل راديكالي للديمقراطية. لقد أثر في الفكر الليبرالي، والاشتراكي، والفوضوي، وقد يقول البعض أنه أثر أيضا في الفكر الفاشي. لقد انطلق " روسو" من نظريات العقد الاجتماعي الأولى حيث كان لا يريد فصل الأفراد الأحرار عن عملية الحكم. كان يهدف إلى ابتكار شكل من السلطة يمكن أن يخضع لها الناس دون أن يفقدوا حريتهم. لقد اقترح أن ترتكز الحكومة على "الإرادة العامة"، التي تعكس الصالح الجماعي للجماعة، مقابل الإرادة "الخاصة" والأنانية لكل مواطن. كان " روسو " يعتقد أن الحرية تكمن في المشاركة السياسية، وطاعة الإرادة العامة، مما يعني أنه كان مستعدا للقول بأنه يمكن " إجبار الأفراد لكي يكونوا أحرارا". لقد تصور "روسو" تنفيذ مثل هذا النظام السياسي في جماعات صغيرة، تعتمد المساواة النسبية بين البشر منهاجًا لها، وتوحدها عقيدة مدنية مشتركة.

أما المفهوم البديل للمصلحة العامة والأكثر راديكالية، فيرتكز على مصالح الناس ككيان جماعى، وليس على المصالح الخاصة المشتركة. فبدلاً من اعتبار الجمهور مجموعة من الأفراد، قد تتطابق مصالحهم أو لا تتطابق، فإن هذه الرؤية تصور الجمهور ككيان جماعى، يملك مصالح مشتركة جلية. وكان "روسو" المؤيد بامتياز لهذه الفكرة، ولقد قدمها فى شكل "الإرادة العامة". ويعرف روسو فى **العقد الاجتماعى** ([١٧٦٢] ١٩٦٩) "الإرادة العامة" بأنها الإرادة "التى تنزع دائما إلى وقاية وخير الجميع". وبالتالى فإن الإرادة العامة تمثل المصالح الجماعية للمجتمع، ولذلك فإنها تفيد كل المواطنين، وليس الأفراد الخاصين فقط. ومن ثم فإن "روسو" يحدد تمييزًا واضحًا بين الإرادة العامة والإرادة الخاصة، الأنانية لكل مواطن. إن الإرادة العامة، فى الواقع، هى ما سوف يريده الناس إذا ما تصرفوا بشكل غير أنانى. إن المشكلة مع مثل هذا المفهوم للمصلحة العامة هى أنها لا يمكن أن تبنى على أساس الأفضليات المعلنة للمواطنين الأفراد، طالما ظلت أنانية. بمعنى آخر، من الممكن أن لا يقر المواطنون بأن الإرادة العامة هى إرادتهم، لكن حتى مع ذلك فإن "روسو" يعتقد بوضوح أن الإرادة العامة تعكس المصالح "العليا" لكل فرد فى المجتمع.

هل هناك مصلحة عامة؟

على الرغم من الشعبية المستمرة لتعبيرات مثل: "الصالح العام" و"المصلحة القومية"، فإن فكرة المصلحة العامة تعرضت لانتقاد متنامى. لقد افترض المنتقدون أن المفهوم نفسه قد لا يثبت ببساطة أمام النقد، وليس فقط أن السياسيين يميلون إلى استخدام مثل هذه التعبيرات بشكل سافر، فقط لا يكون للعامة مصلحة جماعية. إن الأنصار الرئيسيين لهذه الرؤية ينتمون للمذهب الفردانى أو

للمذهب الليبرالى التقليدى. إن جيرمى بنتهام (راجع ص٦٠٨)، مثلاً، طور فلسفة أخلاقية وسياسية على أساس أن الأفراد يسعون إلى تعظيم ما يسميه "المنفعة"، والتى تحسب بمقياس كمية المنفعة التى تفوق الألم، والتى يستشعرها كل فرد. بمعنى آخر، الأفراد فقط لديهم مصالح، وكل فرد، وحده هو القادر على تحديد ما هى تلك المصلحة. من هذا المنظور، يكون أى مفهوم للمصلحة العامة هو مفهوم زائف، وفى أفضل الأحوال تكون مصالح الجماعة هى ما يسميه بنتهام "مجموع مصالح الأفراد العديدين، الذين يشكلون هذه الجماعة". إذن، يصبح مفهوم المصلحة العامة على أنها مصالح خاصة مشتركة، لا معنى له ببساطة لأن كل عضو فى الجماعة سيتوق إلى شيء مختلف: إن مجموعة المصالح الخاصة لا تتجمع لتصبح "مصلحة عامة" متماسكة.

يفترض أصحاب المذهب الفردانى أن القضايا التى يتفق عليها جميع المواطنين، أو حتى أغلبهم، مثل: الحاجة إلى نظام عام أو الدفاع ضد عدوان خارجى، قليلة ومتباعدة جدا. وحتى عندما يكون هناك اتفاق عام بشأن هدف واسع، مثل الحفاظ على النظام الداخلى، فإن هناك اختلافات عميقة حول الطريقة المثلى لتحقيق هذا الهدف. على سبيل المثال، هل تعزيز النظام العام يتم بالأحرى بالمساواة الاجتماعية واحترام الحرية المدنية، أم بالعقوبات القاسية وبضبط الأمن الصارم؟ تتناقض وجهات نظر بنتهام بشكل صارخ مع مفهوم روسو البديل للمصلحة العامة على أنها المصالح الجماعية للجماعة. إن فكرة الإرادة العامة لا معنى لها ببساطة لأن الكيانات الجماعية مثل: "المجتمع"، "والجماعة"، و"الجمهور" لا وجود لها. وكلما اقترب بنتهام من الاعتراف بالمصلحة العامة، كان ذلك طبقا لمفهومه الخاص بالمنفعة العامة، والتى عرفت بأنها "السعادة الكبرى لأكبر عدد". غير أن هذه الصيغة تقبل فقط أن السياسية العامة يجب أن تصمم لإرضاء "أكبر عدد" من المصالح الخاصة، وأنها لن تستطيع أبدا خدمة مصالح كل أعضاء الجمهور.

لقد طور منظرو التعددية المحدثون أفكارًا مماثلة، حيث يرون السياسية من منظور التنافس بين مجموعات متنوعة ومصالح متنوعة. ويفسر منظرو "الاختيار العقلانى" (راجع ص٤١٧) أو "الاختيار العام " نشوء مجموعات منظمة من منظور سلوك عقلانى، أنانى. إن الأفراد الذين لا يتمتعون بسلطة عندما يعملون بشكل فردى، يمكنهم مع ذلك ممارسة تأثير بالعمل بشكل جماعى مع الآخرين الذين يشاركونهم مصلحة مماثلة. إن مثل هذا التحليل، مثلا، يمكن أن يفسر ظهور نقابات العمال: يستطيع صاحب العمل أن يتجاهل تهديد عامل واحد بالإضراب عن العمل، لكن لا يمكنه تجاهل إضراب عام لكل القوة العاملة لديه. إن هذا التفسير يعترف بوجود مصالح مشتركة وبأهمية العمل الجماعى. غير أنه يتعارض مع الفكرة التقليدية للمصلحة العامة. إن مجموعات المصالح هى مجموعات ضغط " قطاعية"، تمثل قطاعًا أو جزءًا من المجتمع، مجموعات إثنية أو دينية، نقابات عمالية، اتحادات مهنية، ومجموعات أرباب العمل، إلخ. إن لكل مجموعة قطاعية مصلحة متميزة، تسعى إلى تقديمها من خلال آلية القيام بحملات وتكوين مجموعات ضغط. غير أن ذلك لا يترك مجالا للمصلحة العامة، فكل مجموعة تضع مصلحتها قبل مصالح المجتمع ككل. فى الواقع، رؤية النظرية التعددية للمجتمع على أنه مجموعة من المصالح المتنافسة لا تسمح للمجتمع نفسه أن تكون له مصالح جماعية.

على الرغم من تنامى النقد، لم يتخل كل المنظرين عن مفهوم المصلحة العامة. ويأخذ الدفاع عن هذا المفهوم واحد من شكلين. الشكل الأول يرفض الافتراضات الفلسفية التى يعتمد عليها هجوم أنصار النظرية الفردانية. ويطرح ذلك التساؤل، بشكل خاص، حول صورة البشر إذا كانوا أنانيين بشكل ثابت. من الواضح، مثلا، أن روسو اعتبر أن الأنانية ليست بالدافع الطبيعى، لكنها دليل على الفساد الاجتماعى. إن البشر، من وجهة نظر روسو هم أساسا مخلوقات أخلاقية، بل

ونبيلة، ولا يظهر طبعهم الأصيل إلا عندما يعملون كأعضاء فى جماعــة. ويعتنــق الاشتراكيون فكرة المصلحة العامة على الأسس نفسها. إن مفهوم المصلحة العامــة، من منظور الاشتراكيين، يعبر عن حقيقة أن الأفــراد ليــسوا مخلوقــات معزولــة ومنفصلة تتنافس مع بعضها البعض، لكنها حيوانات اجتماعية تتشارك اهتماما أصيلاً بشأن رفاقهم من البشر، ويرتبطون معا بالاحتياجات البشرية المشتركة، غير أنه من الممكن أيضا الدفاع عن مفهوم المصلحة العامة من منظور نظرية الاختيار العقلــى، بدون الاعتماد على الافتراضات الاشتراكية الخاصة بطبيعة البشر.

يمكن الاستغناء تماما عن مفهوم المصلحة العامة، وذلك فقط إذا كان هناك مبرر للاعتقاد بأن السعى وراء المصلحة الشخصية يعمل بشكل حقيقى لصالح على الأقل " أكبر عدد " فى المجتمع. وفى الواقع هناك أسباب مقنعة للاعتقاد بأن السعى غير المقيد وراء المصالح الذاتية ينزع فى النهاية إلى أن يهزم ذاتيًا، وأن المجتمــع الذى تقوده المصالح الخاصة فقط، محكوم عليه بالإحباط والتعاسة. ويمكن تفــسير ذلك من خلال الرجوع إلى ما يسميه الاقتصاديون: "السلع العامة"، وهــى الــسلع والخدمات التى يستمد منها الأفراد المنفعة، لكن لا أحد لديه الحافز على إنتاجهــا. إن الاهتمامات البيئية، مثل: الحفاظ على الطاقة ومكافحة التلوث، تبــرهن بــشكل واضح على وجود مصلحة عامة. إن تفادى التلوث والحفاظ على مصادر الطاقــة هى بلا شك سلع عامة حيث أنها حيوية لصحة البشر، كما يمكن أن تكون حيويــة لبقاء الجنس البشرى على المدى الطويل. غير أن البشر الأنانيين قد يختاروا بشكل عقلانى أن يدمروا البيئة أو يهدروا مصادر حيوية. فعلى سبيل المثال، قــد تــضخ الشركات الخاصة نفايات سامة فى الأنهار والبحار على أساس أن التخلص من هذه النفايات بطريقة صديقة للبيئة سيكون أكثر تكلفة بكثير بشكل واضــح، ولأن كــل شركة أيضا تقدر أن نفاياتها وحدها لن تسبب ضررًا خطيرًا. من الواضح أنــه إذا قامت كل الشركات بالشىء نفسه وللأسباب نفسها، ستكون النتيجة تــدميرًا بيئيــا، ستموت البحار والأنهار، وسينتشر المرض وسيعانى الجميع.

إن فكرة السلع العامة تلقى الضوء إذن على وجود مصالح عامة أو مصالح مشتركة، وهى مصالح تتميز عن المصالح الخاصة سواء للأفراد أو الجماعات. ويمكن القول أن هذه المصالح تشكل "المصلحة الحقيقية" للأفراد المعنيين وليس مصالحهم التى "يشعرون بها". غير أنه، طبقا لبارى، ربما يمكن اعتبار ذلك كحالة أفراد أو مجموعات تثبت أنها لم تدرك مصالحها الخاصة الفضلى. يقر كل الناس بالحاجة إلى بيئة نظيفة وصحية، لكنهم إذا تركوا لحيلهم الخاصة، فإنهم لن يتصرفوا لتأمين البيئة. وفى مثل هذه الظروف لا يمكن حماية المصلحة العامة إلا فقط بواسطة تدخل الحكومة، الذى يهدف إلى كبح السعى وراء المصالح الخاصة من أجل المنفعة الجماعية للمجتمع ككل.

معضلة الديمقراطية

إن العائق أمام أى مفهوم للمصلحة العامة النابع من مفهوم مجرد مثل الإرادة العامة هو أنه بإبعاد الحكومة من الأفضليات المعلنة لمواطنيها يسمح للسياسيين بتعريف المصلحة العامة بأى طريقة تروق لهم. إن هذا الخطر وضح بشكل أكثر غرابة من خلال "الديمقراطيات الشمولية" التى نشأت فى ظل نظام الحكم الديكتاتورى الفاشى مثل نظام حكم " موسولينى، وهتلر"، حيث تعتمد أوراق الاعتماد الديمقراطية للنظام على الإدعاء بأن "الزعيم"، والزعيم وحده، يعبر عن المصالح الحقيقية للشعب.

نظرية الاختيار العقلانى

إن نظرية الاختيار العقلانى، مع كل فصائلها المتنوعة بما فى ذلك نظرية الاختيار العام، ونظرية الاختيار الاجتماعى ونظرية اللعبة، قد نشأت

كأدوات للتحليل السياسى فى الخمسينيات من القرن العشرين، وكسبت شهرة أكبر ابتداء من السبعينيات من القرن الماضى إلى الآن. إنها تسمى أحيانا بالنظرية السياسية الصورية، وهى تعتمد بشكل كبير على مثال النظرية الاقتصادية فى بناء نماذج ترتكز على قواعد إجرائية، عادة ما تكون عن السلوك الأنانى للأفراد بشكل عقلى. إن نظرية الاختيار العقلى المستقرة بشكل أقوى فى الولايات المتحدة، والمرتبطة بشكل خاص مع ما يسمى " فريجينيا سكول"، قد استخدمت لتقديم تبصر فى أفعال الناخبين، وأعضاء جماعات الضغط، والبيروقراطيين والسياسيين. وكان لها الأثر الأوسع على التحليل السياسى فى شكل ما يسمى نظرية الاختيار المؤسسى العام.

وباستخدام منهج يعود إلى هوبز (راجع ص٢١٥)، وهو منهج استعمل فى التنظير المنفعى (راجع ص٦٠٦)، حيث يفترض منظرو الاختيار العقلى أن الفاعلين السياسيين يختارون بشكل دائم، أكثر الوسائل فاعلية لتحقيق أهدافهم المتنوعة. فى عرف نظرية الاختيار العقلى، يكون الاهتمام بتوفير ما يسمى بالسلع العامة، وهى سلع تقدمها الحكومة وليس السوق، لأنها مثل الهواء النظيف، لا يمكن منع الأفراد من الانتفاع بها حتى وإن كانوا قد اختاروا ألا يساهمون فى توفيرها. أما نظرية اللعبة، فإنها تطورت من مجال الرياضيات أكثر من فرضيات الاقتصاد الكلاسيكى الجديد، مما يستتبع استخدام المبادئ الأولى لتحليل الأحجيات بشأن السلوك الفردى. إن أفضل مثال على نظرية اللعبة هو: " ورطة السجين"، حيث أنه يبرهن على أن السلوك الأنانى بشكل عقلى، يمكن أن يكون عامة أقل نفعا من التعاون.

يؤكد أنصار نظرية الاختيار العقلانى أنها أدخلت قدرًا أكبر من الدقة فى مناقشة الظاهرة السياسية، بأن سمحت للمحللين السياسيين أن يطوروا

نماذج تفسيرية على نهج النظرية الاقتصادية. لكن لا يحظى تناول الاختيار العقلانى للتحليل السياسى بالموافقة العامة. لقد انتقد لأنه بالغ فى تقدير العقلانية البشرية حيث أنه تجاهل حقيقة أن الناس نادرًا ما تملك مجموعات واضحة من الأهداف المفضلة، ونادرًا ما يتخذون القرارات فى ضوء معرفة كاملة ودقيقة. وبالإضافة إلى ذلك، فإن نظرية الاختيار العقلانى، بانطلاقها من نموذج مجرد للفرد، تولى اهتماما غير كافى للعوامل الاجتماعية والتاريخية، وتخفق فى إدراك، من بين أشياء أخرى، أن نزعة البحث عن المصلحة الشخصية لدى البشر يتحكم فيها المجتمع، وأنها ليست فطرية. أخيرًا، قد يعتبر أن لنظرية الاختيار العقلانى أحيانًا انحياز للقيم المحافظة، وهو ناجم عن افتراضاتها الأصلية بشأن السلوك البشرى.

شخصيات رئيسية

جيمس بوشانان (١٩١٩-) عالم اقتصاد أمريكى استخدام نظرية الاختيار العقلانى للدفاع عن السوق الحرة وعن الحد الأدنى من تدخل الدولة. لقد طور فكرة الاقتصاد الدستورى لتفسير كيف تستطيع الترتيبات الدستورية المختلفة أن تؤثر على التطور الاجتماعى والاقتصادى للأمة. ولقد قاد ذلك إلى تحليل عيوب الديمقراطية والتشوهات الاقتصادية الخاصة بها وهى التى تعزز، مثلا، قدرة مجموعات المصالح أن يحققوا مكاسب على حساب الجماعة الأكبر. لقد دافع عن القيود الدستورية الصارمة للحفاظ على السوق السياسية تحت السيطرة، ومنع امتداد سلطات الدولة. أهم أعمال بوشانان هى: **النظرية المالية والاقتصاد السياسى** (١٩٦٠)، و**حساب تفاضل وتكامل الموافقة** (مع جى تولوش) (١٩٦٢)، و**الحرية والسوق والدولة** (١٩٨٥).

أنطونى داونز Downs (١٩٣٠-) عالم اقتصاد ومحلل سياسى أمريكى، طور نظرية للديمقراطية ترتكز على افتراضات النظرية الاقتصادية. يفترض مسبقا "النموذج المكانى" للسلوك السياسى، وهو مجموعة فرعية من نظرية الاختيار العقلانى، "حيزا سياسيا" حيث الفاعلون السياسيون، والمرشحون والناخبون يستطيعون قياس أين يقفون بالنسبة للاعبين السياسيين الآخرين. لقد تأثر داونز بشمبيتر(راجع ص٣٨٠)، وصور الأحزاب على أنها آلات لزيادة الاقتراع إلى أقصى حد، كل ما يشغلها هو تطوير أية سياسات تمنحها أفضل احتمال للفوز بالسلطة. وعلى هذه الأسس، فسر كل من سلوك الأحزاب السياسية، وسمات نظم حزبية معينة. والكتاب السياسى الرئيسى لداونز هو: **نظرية اقتصادية للديمقراطية** (١٩٥٧).

مانكور أولسون Mancur Olson (١٩٣٢-١٩٩٨)

عالم سياسة أمريكى، استخدم نظرية الاختيار العقلانى لتحليل سلوك المجموعات. لقد أكد أن الناس ينضمون إلى مجموعات المصالح فقط لتأمين" السلع العامة". وطالما أن الأفراد يمكن أن يصبحوا "ركابا أحرارا" فإنهم يجنون مكاسب عمل المجموعة، دون أن يتعرضوا لتكلفة عضوية هذه المجموعة، وليس هناك ضمان بأن وجود مصلحة مشتركة سيقود إلى تكوين تنظيم لتقديم هذه المصلحة أو الدفاع عنها. ويشكك أولسون فى افتراضات النظرية التعددية بشأن توزيع مجموعة السلطة، ويفترض أن الشبكات القومية لمجموعات المصالح يمكن أن تحدد الأداء الاقتصادى للأمة.

وتتضمن أشهر أعماله: **منطق العمل الجماعى** (١٩٦٨) و**صعود وأفول الأمم** (١٩٨٢).

قراءات أخرى

Barry, B. and Hardin, R. (eds) *Rational Man and Irrational Society?* Beverly Hills, CA: Sage, 1982.

Dunleavy, P. *Democracy, Bureaucracy and Public Choice: Economic Explanations in Political Science.* Hemel Hempstead: Harvester Wheat - sheaf, 1991.

Self, P. *Government by the Market.* London: Macmillan, 1993.

وبهذه الطريقة، يعتبر الزعماء الفاشيون الديمقراطية "الحقيقية" والديكتاتورية المطلقة شيئًا واحدًا. لكن فى الواقع، لا يمكن لأى شكل من الحكم الديمقراطى القابل للحياة، أن يرتكز حصريا على ادعاء التعبير عن المصلحة العامة ــ هذا الادعاء يجب أن يخضع لشكل ما من أشكال المحاسبة العامة. باختصار، لا يوجد تعريف للمصلحة العامة له معنى إلا إذا تطابق فى نقطة ما وبطريقة ما مع الأفضليات المعلنة للجمهور العام. ولا يمكن ضمان هذا التطابق إلا من خلال آلية الانتخابات الشعبية.

لقد قدم أنطونى داونز فى كتابه: **النظرية الاقتصادية للديمقراطية** (١٩٥٧) إحدى أكثر المحاولات تأثيرًا لتفسير كيف أن العملية الانتخابية تضمن حكمًا فى المصلحة العامة. يشرح داونز العملية الديمقراطية اعتمادًا على أفكار مستمدة من النظرية الاقتصادية. فهو يعتقد أن التنافس الانتخابى يخلق، فى الواقع، سوقًا سياسية، يتصرف فيها السياسيون على أنهم أصحاب مشروعات خاصة، وينزعون إلى تحقيق سلطة الحكم، ويتصرف الناخبون الأفراد مثل المستهلكين، فينتخبون الحزب الذى تعكس سياسته بدرجة كبيرة ما يفضلونه. ويعتقد داونز أن توفر نظام

انتخابات مفتوحة وتنافسية يؤدى إلى ضمان حكم ديمقراطى، لأنه يضع الحكومة بين أيدى الحزب الذى تتطابق فلسفته وقيمه وسياساته بشكل أقرب مع ما تفضله المجموعة الأكبر من الناخبين. ومن ناحية أخرى، فإن التنافس الديمقراطى يخلق حافزًا قويا لظهور سياسة إجماع، وفى ذلك ستتشجع الأحزاب أن تنقل سياستها نحو "منطقة الوسط"، أملاً فى جذب أكبر عدد ممكن من الناخبين. ورغم أن **النظرية الاقتصادية للديمقراطية** لا تتضمن مفهومًا صريحًا للمصلحة العامة فإنها، مع ذلك، تعتبر محاولة لتفسير كيف أن التنافس الانتخابى يضمن أن تولى الحكومة اهتماما منتظما بما يفضله على الأقل أغلبية من لهم حق الانتخاب. إن ذلك قد يمثل، فى الواقع، المصلحة العامة، ولو بشكل تقريبى على الأقل.

إن نموذج داونز للسياسة الديمقراطية لا يهدف لأن يكون وصفا دقيقًا للعالم الحقيقى، لكنه بالأحرى عملية تقريب دقيق بدرجة كافية، للمساعدة على فهم كيفية عمل مثل هذا النظام، كما فى النظريات الاقتصادية. لكن لهذا النموذج حدوده. أولاً: يفترض هذا النموذج مجتمعًا متجانسًا نسبيا، مما يجبر الأحزاب على تطوير سياسات معتدلة أو وسطية، تكون لها جاذبية انتخابية واسعة. من الواضح، أنه فى مجتمعات منقسمة بعمق على أساس خطوط تقسيم عرقية أو دينية، وعلى أساس عدم مساواة اجتماعية، فإن التنافس الحزبى قد يضمن فقط أن يكون الحكم لصالح المجموعة القطاعية الأكبر. ومن ناحية أخرى، يمكن القول، كاتجاه عام، أن التنافس الحزبى ينقل السياسية بعيدًا عن أى مفهوم للمصلحة العامة، بما إنه يشجع الأحزاب أن تضع أطرًا سياسية بحيث تجذب هذه الأطر المصالح الخاصة والقطاعية المباشرة للناخبين، بدلاً من مصالحهم المشتركة والأكثر تجردًا. إن الأحزاب على سبيل المثال، لا ترغب بشكل ملحوظ فى أن تقترح زيادة الضرائب للحد من الاستخدام غير المحدود للوقود الأحفورى، أو لمعالجة مشكلات مثل:

ارتفاع درجة حرارة كوكب الأرض وتناقص طبقة الأوزون، لأن مثل هذه السياسات، وإن كانت تحقق الصالح العام على المدى الطويل، لن تكسب الأصوات فى الانتخابات التالية.

وقد يكون نموذج داونز مرتكزًا أيضا على افتراضات مشكوك فى صحتها بشأن عقلانية الناخبين، والطبيعة البرجماتية للسياسات الانتخابية. وكما تم مناقشة ذلك فى الجزء السابق، قد لا يتوفر لدى الناخبين المعلومات عن القضايا السياسية، وقد تشكل أفضلياتهم الانتخابية مجموعة من العوامل "غير العقلانية" مثل: العادة، والظروف الاجتماعية، وصورة الحزب وشخصية زعيمه. وبالمثل، لا تكون الأحزاب دائمًا مستعدة لبناء السياسات فقط على أسس الاحتكام إلى ناخبيهم، إنهم يحاولون، إلى مدى معين، صياغة الأجندة السياسية والتأثير على قيم الناخبين العاديين وما يفضله هؤلاء الناخبون. ويمكن تحريف أعمال السوق السياسية، مثلا، بالدعاية الحزبية، كما يحدث فى السوق الاقتصادية نتيجة استخدام صناعة الإعلان. أخيرًا، إن مدى استجابة السوق السياسية لما يفضله الناخبون، قد يتأثر أيضا بمستوى التنافس الحزبى، وغياب مثل هذا التنافس، فى بلدان مثل: اليابان وبريطانيا حيث تمتعت أحزاب منفردة بفترات حكم طويلة غير متقطعة، وتشوهت السوق السياسية بميول احتكارية قوية. إن نظم الحزبين، كما هو موجود فى الولايات المتحدة، وكندا، ونيوزيلندا، وأستراليا، يمكن وصفها بأنها نظم سياسية ثنائية. حتى نظم التعددية الحزبية الموجودة فى أوروبا القارية يمكن اعتبارها، وفى أحسن تقدير، أنها تمثل أوليجاركية سياسية، حيث يعمل ائتلاف الشركاء بالأحرى مثل الكارتلات، لأنه يحاول تقييد التنافس وإعاقة الدخول إلى السوق.

وهناك مشكلة إضافية، قد يقول البعض إن من الصعب معالجتها، وهى أنه لا توجد آلية دستورية وانتخابية قادرة بشكل موثوق به، أن تعبر عن المصلحة

العامة والمصلحة الجماعية. إن نسخة داونز "الاقتصادية" للسياسات الديمقراطية تعمل استنادًا على افتراض أن الناخبين ليس لديهم سوى أفضلية واحدة، لأن نظم الانتخاب التقليدية تمنحهم اقتراعا واحدا. لكن، في المجال المعقد للسياسة الحكومية، حيث تكون هناك عادة مجموعة واسعة من الخيارات السياسية المتاحة، فمن المعقول افتراض أنه سيكون لدى الناخبين مقياس من الخيارات المفضلة، التي يمكن أن تظهر من خلال نظام اقتراع تفضيلي. لقد كان كنيث أرو Kenneth Arrow أول من ألقى الضوء على معنى مثل هذه الأفضليات، في مجال اقتصاديات الإنعاش والرعاية الاجتماعية، وذلك في كتابه **الاختيار الاجتماعي والقيم الفردية** (١٩٦٣)، حيث ناقش مشكلة الـ" انتقالية". وهو ما يفترض أنه عندما يكون الناخبون قادرين على التعبير عن عدد من الأفضليات، قد يكون من المستحيل تحديد ما هو الخيار الذي يتمتع بصدق بالدعم العام. لنأخذ، مثلا، انتخابات يفوز فيها المرشح (أ) بـ٤٠% من الأصوات، والمرشح (ب) بـ ٣٤% والمرشح (جـ) بـ٢٦ %. في مثل هذا الموقف يكون من الممكن بوضوح القول بأن لا أحد منهم يمثل المصلحة العامة، لأن لا أحد منهم حصل على الأغلبية الإجمالية من الأصوات- غير أن المرشح (أ) يستطيع بوضوح المطالبة وبقوة بأن يمثل هذه الأغلبية، على أساس أنه حقق الأكثرية، أي عدد من الأصوات أكبر من أي مرشح آخر. ومع ذلك، فإن الموقف قد يصبح أكثر غموضًا عندما يؤخذ في الاعتبار الأفضليات الثانية.

لنفترض أن الأفضلية الثانية بالنسبة لكل مؤيدي المرشح (أ) تذهب إلى المرشح (جـ)، والأفضلية الثانية للمرشح (ب) تذهب إلى المرشح (أ) والأفضلية الثانية للمرشح (جـ) تذهب للمرشح (ب). إن ذلك يخلق موقفًا يستطيع فيه كل مرشح أن يدعى أنه المفضل من قبل أغلبية الناخبين. إن الأفضلية الأولى والثانية

المجمعة بالنسبة للمرشح (أ) تجمع حوالى ٧٤ % (٤٠ % زائد الـ ٣٤ % للمرشح (ب))؛ ويستطيع المرشح (ب) أن يدعى بأنه حصل على تأييد ٦٠ % من الناخبين (٣٤ % زائد ٢٦ % من المرشح (جـ) ؛ ويستطيع المرشح (جـ) الادعاء أنه حصل على تأييد ٦٦ % من الناخبين (٢٦% زائد ٤٠% من المرشح (أ)). بمعنى آخر، يمكن أن يؤدى فحص الأفضلية الثانية، أو الأفضليات التالية للاقتراعات الفردية، إلى مشكلة "الأغلبيات الدورية" حيث يكون من الصعب، وربما من المستحيل، الوصول إلى اختيار جماعى يمكن وصفه بشكل معقول إنه فى المصلحة العامة. ورغم أن ادعاء المرشح (أ) بأنه من حصل على المنصب يظل هو الأقوى، فإن هذا الادعاء يتعرض للشبهة بشكل جدى نتيجة الأغلبية التى حصل عليها كل من (ب) و(جـ). وقد وصف أرو ذلك بما أسماه "نظرية الاستحالة". فهو يفترض أنه حتى ولو أن مفهوم المصلحة العامة له معنى ومتماسك، فقد يكون من المستحيل تحديد هذه المصلحة عمليا، من خلال الترتيبات الدستورية والانتخابية القائمة.

إن تداعيات عمل أرو على نظرية الديمقراطية عميقة ومحبطة. إذا لم يكن من الممكن صنع ارتباط يعتمد عليه بين الأفضليات الفردية والخيارات الجماعية، فهناك احتمالان متاحان. الخيار الأول، اقترحه جيمس بوشانان وجوردن تولوش فى **حساب تفاضل وتكامل الموافقة** (١٩٦٢)، أن يكون مجال القضايا التى يقررها الاختيار الجماعى محدودًا جدا، مما يترك عددًا كبيرًا من القضايا بين يدى الأفراد الأحرار. يفترض بوشانان وتولوش أن القرارات الجماعية تكون مناسبة فقط عندما تحظى السياسات باتفاق جماعى، على الأقل وسط الممثلين المنتخبين، وهو موقف سيكون متناغمًا فقط مع الحد الأدنى من الدولة. إن البديل هو القبول بأن السياسيين الذين يستخدمون تعبير: "المصلحة العامة" يفرضون دائما المعنى الخاص بهم على هذا التعبير، طالما أن نتائج الانتخاب لا تستطيع التكلم عن نفسها. وبالتالى فإن كل

المراجع الخاصة بالمصلحة العامة هى، إلى حد ما، تعسفية. غير أن، هذا المدى ليس غير محدود، لأن هناك إمكانية محاسبة السياسيين فى الانتخاب التالى. ومن هذا المنظور، قد تكون العملية الديمقراطية مجرد وسيلة للتقليل من هذا العنصر التعسفى بضمان أن السياسيين الذين يدعون أنهم يتكلمون **من أجل** الجمهور يجب فى النهاية أن يحكم عليهم **بواسطة** هذا الجمهور.

ملخص

١. يمكن تعريف وتحديد عددٍ من نماذج الديمقراطية. إن التمييز الرئيسى هو بين المثل الأعلى التقليدى للديمقراطية المباشرة، حيث يحكم الناس حرفيا أنفسهم – الحكم **بواسطة** الناس – والأشكال الأكثر حداثة للديمقراطية التمثيلية، حيث يحكم السياسيون المحترفون نيابة عن الناس – الحكم **من أجل** الناس.

٢. إن أكثر أشكال الديمقراطية نجاحًا هى الديمقراطية الليبرالية، المرتكزة على المبدأين التوأمين: الحكومة المحدودة والموافقة الشعبية التى يعبر عنها فى وقت الانتخاب. إن قوة الديمقراطية الليبرالية فى أنها بدعمها للحرية الفردية وتمكينها لمستوى عال من القدرة الشعبية على الاستجابة، تكون قادرة على الحفاظ على الاستقرار السياسى.

٣. إن التمثيل يعنى، بشكل واسع، العمل بالنيابة عن آخرين، لكن تختلف الآراء فيما يتعلق بالطريقة المثلى لتحقيق ذلك. يؤكد البعض أن على الممثلين أن يفكروا لأنفسهم، ممارسين لحكمتهم الذاتية أو حكمهم، ويعتقد آخرون أن الممثلين لديهم تفويض من الناخبين للوفاء بالتعهدات التى

قطعوها لناخبيهم، ويظل فريق آخر يعتقد أن علـــى الممثلـــين أن يـــشبهوا المجموعة التى يهدفون إلى تمثيلها أو يكونوا منحدرين منها.

٤. ترتكز كل مفاهيم الديمقراطية، ولدرجة معينة، علـــى فكـــرة أن الحكومة تستطيع أن تعمل، وهى بالفعل تقوم بذلك، من أجل الصالح العـــام، والمصالح المشتركة أو الجماعية للمجتمع. لكن أنصار المـــذهب الفردانـــى ومذهب التعددية يشككون فى وجود أى شىء مثل المصلحة العامة منفـــصلة عن المصالح الخاصة للمواطنين. ويشكك آخرون فى وجود آلية انتخابية أو دستورية يمكن من خلالها عمليا تحديد المصلحة العامة.

قراءات أخرى

Arblaster, A. *Democracy*. Milton Keynes: Open University Press, 1994.
Birch, A.H. *Representation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1972.
Bogdanor, V. and Butler, D. *Democracy and Elections: Electoral Systems and Their Consequences*. Cambridge University Press, 1983.
Dahl, R. *Dilemmas of Pluralist Democracy*. New Haven, CT: Yale University Press, 1982.
Dunn, J. (ed.) *Democracy: The Unfinished Journey*. Oxford University Press, 1992.
Flathman, R. *The Public Interest*. New York: John Wiley, 1966.
Harrop, M. and Miller, W. *Elections and Voters: A Comparative Introduction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1987.
Held, D. *Models of Democracy*. Oxford: Polity and Stanford: Stanford University Press, 1996.
Macpherson, C.B. *The Life and Times of Liberal Democracy*. Oxford University Presss, 1977.
Schultze, C. *The Public Use of Private Interest*. Washington, DC: Brookings Institute, 1977.
Weale, A. *Democracy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1999.

الفصل التاسع

الحرية، والتسامح، والتحرر

مقدمة

لقد تعامل المفكرون السياسيون بشكل عام، مع مبدأ الحرية بدرجة من التبجيل تقترب من التكريس الدينى. وتزدحم الكتابات السياسية ببيانات تقول إن البشرية يجب أن تتحرر من بعض أشكال الاستعباد. ومع ذلك، فإن شعبية الحرية كثيرا ما تضارع الغموض بشأن ما تعنيه الكلمة فعليا، ولماذا هى تحظى بهذا الاحترام الواسع؟ وهل الحرية، مثلا، خير غير مشروط، أم أن لها تكاليف أو عوائق؟ ما مدى الحرية التى يجب أن يتمتع بها الأفراد والمجموعات؛ غير أن فى قلب هذه الأسئلة يكمن جدل حول ما الذى تعنيه تحديدًا كلمة "حر". هل الحرية تعنى أن يترك المرء وحده يعمل ما يحلو له؟ أم أن ذلك يقتضى نوعا من الإنجاز، أو التحقق الذاتى، أو التطور الشخصى؟

يرجع الغموض والالتباس أيضا إلى حقيقة أن الحرية ارتبطت فى كثير من الأحيان بمجموعة من المصطلحات الأخرى، خاصة: التحرر، والتسامح الدينى، والتحرير. ويستخدم أغلب الناس كلمتى "الحرية والتحرر" كمرادفين يمكن استخدام أحدهما مكان الآخر، وهو ما سنفعله فيما يلى، لكن "التسامح الدينى" يختلف عن الحرية وإن كان، بمعنى ما، يمكن اعتباره كمظهر من مظاهر الحرية. ونظرًا للرغبة فى مقاومة الأفعال والآراء التى قد لا تتفق معها، فإن التسامح يمنح الأفراد فرصة أوسع للتصرف كما يحلو

لهم أو اختيار ما يريدون. ومن وجهة نظر الكثيرين، يعتبر التسامح شـــرطًا مسبقا رئيسيا للتناغم والاستقرار الاجتماعى، حيث يضمن أننا نـــستطيع أن نعيش معًا دون أن ينتهك فريق حقوق وحريات فريق آخر. غير أن آخرين يحذرون من أن التسامح قد يذهب بعيدًا جدا، بحيث يـــشجع النـــاس علـــى التسامح مع ما هو غير مقبول التسامح معه وما يهدد الأسس الفعلية للوجود الاجتماعى. ومن ناحية أخرى، ظهرت فى القرن العـــشرين لغـــة جديـــدة للحرية، مع نمو ما يسمى حركات "التحرير" التى تنادى بضرورة التحـــرر الوطنى، وتحرير المرأة، والتحرر الجنسى، إلخ. وتبدو فكرة التحـــرر أنهـــا واعدة بالتحقق بشكل أكمل وبشكل "داخلى" أكثر مما تقتضيه المـــصطلحات التقليدية مثل الحرية والإعتاق. لكن لماذا انجذبت المجموعـــات المـــضطهدة إلى فكرة التحرر؟ وهل فكرة التحرر تمثل بمعنى ما شكلاً متميزًا ومتماسكًا من أشكال الحرية؟

الحرية

من الصعب مناقشة كلمة "حرية" لأن علمـــاء علـــم الاجتمـــاع والفلاســـفة يستخدمونها بشكل عام، مثلهم فى ذلك مثل المنظرين السياسيين. وفى كـــل حالـــة يكون الاهتمام بالحرية مختلفا. فى الفلسفة، تدرس الحرية عادة على أنهـــا امـــتلاك الإرادة. هل يمتلك الأفراد "إرادة حرة"؟ أم أن أفعالهم محددة مسبقًا بـــشكل كامـــل؟ ومن الواضح أن الإجابة على هذا السؤال تتوقف علـــى مفهـــوم المـــرء للطبيعـــة البشرية، وبشكل أهم للعقل البشرى. فى علم الاقتصاد والاجتماع، تعتبـــر الحريـــة بشكل ثابت علاقة اجتماعية. إلى أى مدى يكون الأفراد "عوامل حرة" فـــى الحيـــاة الاجتماعية، قادرين على ممارسة الاختيـــار، والتمتـــع بامتيـــازات فيمـــا يتعلـــق

بالآخرين؟ وعلى النقيض، يعالج المنظرون السياسيون الحرية فى كثير من الأحيان كمثل أعلى أخلاقى ومبدأ معيارى، وربما على أنها المبدأ الأكثر حيوية. لكنهم، فى العديد من الحالات يفصلون بين تعريف ما تعنيه الحرية وبين الأسئلة الخاصة بقيمتها، مما يسمح لهم أساسا باستخدام تعريف اجتماعى - علمى للكلمة. إلا أنه كما يقول شعار سياسى شعبى، فإن "الحرية" تعمل بلا شك كمثل أعلى - لكنه مثل أعلى يصرخ من أجل الاهتمام التحليلى والوضوح.

ربما تكون أفضل طريقة لإعطاء الحرية شكلاً، هى بتمييزها عن "نفى الحرية". يرغب أغلب الناس، مثلا، فى القبول باختلاف بين "الحرية" وما يسمى "التحلل العمدى من القيم". لكن تحديد مكان رسم خط التمييز هذا، هو مصدر نزاع وجدل كبير. ومن ناحية أخرى، ليس واضحًا ما الذى نعنيه بكلمة "حرية"؟ فعلى سبيل المثال، تعامل المفكرون السياسيون لفترة طويلة مع الحرية كمفهوم "محل خلاف أساسى"، وذلك بإلقاء الضوء على الأشكال المتنوعة التى يمكن أن تتخذها الحرية. فى السنوات الأولى من القرن التاسع عشر، ميز الفرنسى الليبرالى بنجامان كونستون Benjamin Constant بين ما يسمى "حرية القدماء"، ويعنى بها المشاركة المباشرة والجماعية فى الحياة السياسية، و"حرية المحدثين" التى تشير إلى الاستقلال عن الحكومة وعن انتهاكات الآخرين. وكانت المحاولة الأكثر تأثيرًا للقيام بذلك فى القرن العشرين، هى ما قام به إسحاق برلين (راجع ص٤٤٣) Isaiah Berlin فى بحثه بعنوان: "مفهومان للحرية" ([1958]١٩٦٩). وقد أعلن برلين أنه حدد مفهومًا "إيجابيا" للحرية ومفهوما "سلبيا" لها. وفى اللغة اليومية، فهم ذلك أحيانًا على أنه تمييز بين أن يكون المرء "حرا فى" فعل شىء، وأن يكون "حرا من" شىء.

وقد تعرض مثل هذا التمييز لانتقاد واسع. إن الفرق، مثلا، بين الحرية **فى** والحرية **من** هو مجرد إرباك لغوى: حيث يمكن وصف كل مثال للحرية

بالطريقتين، أن يكون المرء "حرا فى" اكتساب تعليم يكافئ، أن يكون المرء "حـرًا من" الجهل؛ وأن يكون المرء "حرًا من" الضرائب المفرطـة، يعنـى ببساطة أن يكـون "حرا فى" إنفاق ماله كما يريد. لقـد ذهـب جـى.سـى. مـاك كـالوم G.C.MacCallum فى كتابه "الحرية الإيجابية والسلبية" (١٩٧٢) إلى أبعد من ذلك واقترح مفهومًا واحدًا للحرية خاليا من القيمة فى شكل: " **س** حرة من **ص** أن تفعل أو تكون ع". إن صيغة ماك كالوم تساعد على توضيح التفكير فيما يتعلق بالحريـة بطرق عدة. أولاً: إنها تفترض أن السؤال العميق ظاهريا "هل نحن أحرار؟" هـو سؤال بلا معنى، ويجب أن يستبدل بتعبير أكثر شمولاً وتحديدًا بشأن ما الذى نحـن أحرار منه، وما الذى نحن أحرار فى أن نفعله. فعلى سبيل المثـال، تظهـر هـذه الصيغة حقيقة أن بينما قد نكون أحرارًا من عائق معين، مثل الهجوم الجسدى، فإننا لسنا أحرارًا من عوائق أخرى، مثل القوانين التى تمنعنا من مهاجمـة المـواطنين أقراننا. وبالمثل، يمكن أن نكون أحرارا من العقبة نفسها، **ص**، وهى فى هذه الحالة القانون الذى يسمح لنا بفعل شىء – تدخين التبغ – لكنه يمنعنا من شىء آخر، مثل تدخين الماريجوانا. أخيرًا، يساعد ذلك على تفسير كيف أن الناس يختلفـون حـول الحرية. بشكل أكثر عمومًا، يحدث ذلك الخلاف حول ما يمكـن اعتبـاره عقبـة للحرية. فبينما يعتقد البعض، مثلا، أن الحرية لا يمكن تقييدها إلا بالعقبات الماديـة والقانونية فقط، يصر آخرون على أن غياب الموارد المادية، والحرمان الاجتماعى والتعليم غير الوافى قد يكون سببا فى نفى الحرية.

الحرية والتحلل العمدى من القيم

إن كلمة حرية تبرز فى كتابات وخطب السياسيين بشكل أكثر تكرارا ربما من أى مبدأ سياسى آخر. فمن المقبول، فى الحقيقة، بشكل شبه تام أنهـا " جيـدة"

أخلاقيا، وأن نقيضها – القمع، والسجن، والعبودية أو نقيض الحرية – يعتبر غيـر مرغوب، إن لم يكن سيئا أخلاقيا. إن أبسط معنى للحرية يعنى أن يفعل المرء مـا يريده، أو يتصرف طبقا لخياراته. فى اللغة اليومية، مثلا، أن يكون المرء "حـرا" يفترض غياب القيود أو الإكراه، كما فى حرية التعبير: القدرة غير المكبوحة لقول ما يحلو للمرء. غير أن قلة من الناس مستعدة لتأييد إزالة كـل القيـود والإجبـار المفروض على الفرد. وكما أشار أر. إتش.تاونى R.H.Tawney (راجع ص٥٢٣)، "الحرية بالنسبة لسمك الكراكى هو الموت بالنسبة لسمك المنـوه". إن الفوضـويين فقط، هم من يرفضون كل أشكال السلطة السياسية لأنها غيـر ضـرورية وغيـر مرغوبة، فهم مستعدون لتبنى الحرية غير المحدودة. ويعبر آخرون على التمييـز بين نوعين من الفعل الإرادى، بين "الحرية" و"التحلل العمدى من القيم". إلا أن هذا التمييز يمكن أن يخلق ارتباكا. إنه يقضى، على سبيل المثال، أن السلوك الـصحيح أخلاقيا فقط هو ما يمكن تشريفه بلقب "حرية" لكن، بما أن العديد مـن المنظـرين السياسيين يستخدمون فهما خاليًا من القيمة أو فهما اجتماعيا- علميـا لمثـل هـذه الكلمة، فإنهم مستعدون تماما للقبول بأن بعض الحريات – مثل حرية القتل- يجب أن تقيد. بهذا المعنى، فإن التمييز بين الحرية والتحلل العمدى من القـيم يفتـرض السؤال التالى: ما هى الحريات التى تريد أن نقرها، وما هى الحريات التى نبـرر تقليصها؟

إن "التحلل العمدى من القيم" يعنى إساءة استعمال الحرية؛ إنها النقطـة التـى تصبح عندها الحرية "مفرطة". ففى حين ينظر عادة إلى الحرية على أنهـا صـحية، ومرغوبة، وتنويرية أخلاقيا، يكون التحلل العمدى من القيم غيـر مرغـوب فيـه، ومستبد وفاسد أخلاقيا. غير أن هناك خلافا أيديولوجيا عميقا حول النقطة التى عندها تبدأ الحرية فى أن تصبح تحللاً عمديًا من القيم. إن أنصار مـذهب حريـة الإرادة، مثلا، يسعون إلى تعظيم مجال الحرية الفردية، مما يقلل، بالتالى، إلـى أدنـى حـد

الأفعال التى ينظر إليها على أنها "تحلل عمدى من القيم". ورغم أن كلا من الاشتراكيين والليبراليين قد انجذبوا فى بعض الأحيان إلى مذهب حرية الإرادة (راجع ص٥٧٠)، ففى السنوات الأخيرة من القرن العشرين، ارتبط هذا المذهب بشكل متزايد بالدفاع عن الملكية الخاصة وقضية رأسمالية السوق الحرة. فإن الجناح اليمينى من مذهب حرية الإرادة من أمثال: روبرت نوزيك (راجع ص٥٤١) وميلتون فريدمان، يرى أن الحرية هى تعبير اقتصادى أساسا، وينادى هذا الجناح بأكبر حرية اختيار ممكنة فى السوق. وبالتالى يمكن اعتبار قدرة صاحب العمل على تحديد مستويات الأجور، وتعديل ظروف العمل، وأن يقرر من يستخدمه ومن لا يستخدمه، أنها تعبير عن الحرية. ومن ناحية أخرى، اعتبر الاشتراكيون فى كثير من الأحيان هذا السلوك تحللا عمديا من القيم، على أساس أن حرية صاحب العمل قد لا تعنى سوى بؤس وقمع العاملين لديه. وقد يذهب الاشتراكيون الأصوليون إلى أبعد من ذلك، حيث يصورون كل أشكال الملكية الخاصة على أنها تحلل عمدى من القيم، حيث أنها تؤدى حتما إلى استغلال الفقير أو المعدم. وبالتالى لابد من وضع أسس أخلاقية للتمييز بين ما يمكن اعتباره حرية وما يجب اعتباره تحللا عمديا من القيم.

إن المشكلة فى إقامة عالم الحرية المرغوب، تكمن فى وجود عدد مربك من الأسس التى يمكن أن ترتكز عليها الحرية. فى أغلب الفكر السياسى الليبرالى (راجع ص٦٠)، ترتبط الحرية ارتباطا وثيقًا بمفهوم الحقوق. وكما أشير إلى ذلك سابقًا، فإن ذلك يحدث لأن الاتجاه هو التعامل مع الحرية كحق أو تخويل. فى الواقع، لقد أصبح المفهومان مندمجين تقريبا، عندما وضعت "الحقوق كـ"حريات"، إن إحدى نقاط جاذبية نظرية الحرية المعتمدة على الحقوق، سواء اعتبرت هذه الحقوق "طبيعية"، "إنسانية"، أو حقوق "مدنية"، هى أنها تجعل من الممكن وضع تمييز واضح بين الحرية والتحلل العمدى من القيم. باختصار، إن الحرية تعنى العمل طبقا لحقوق المرء أو ضمن هذه الحقوق، بينما يعنى التحلل العمدى من القيم

العمل بشكل يتجاوز هذه الحقوق أو، بشكل أكثر تحديدًا، ينتهك حقـوق الآخـرين. على سبيل المثال، يمارس أصحاب العمل الحرية عندما يتصرفون علـى أسـاس حقوقهم، المستمدة، ربما من ملكية الممتلكات أو من عقد التشغيل، لكـنهم يـضلون طريقهم إلى عالم التحلل العمدى من القيم عندما يبدؤون فى انتهاك حقوق العـاملين لديهم.

لكن هذا التمييز يصبح أكثر تعقيدًا عند فحصه عن كثب. أولاً: إن الحقـوق تتوازن دائمًا مقابل بعضها البعض، بمعنى أن أغلب الأعمال يمكن أن تكـون لهـا نتائج غير ملائمة بالنسبة للآخرين. وبهذا المعنى تكون الحريـة لعبـة مجموعهـا صفر: عندما يكسب شخص ما مزيدًا من الحرية، صاحب العمل مثلا، فإن شخصا آخر، العامل مثلا، يفقد هذا القدر من الحرية. وبالتالى يكون من المستحيل ضـمان احترام حقوق الجميع. غير أن الأمر الأكثر خطورة، هو مشكلة تحديـد مـن لـه حقوق ولماذا؟ وكما أكدنا فى الفصل السابع، فإن الحقوق الفردية هـى موضـوع خلاف سياسى وأيديولوجى عميق. على سبيل المثال، بينما يعبر أغلب الليبـراليين والمحافظين على أن حق الملكية هو حـق إنـسانى أساسـى، فـإن العديـد مـن الاشتراكيين وبالطبع كل الشيوعيين يعترضون على ذلك. وبالطريقة نفسها، يؤيـد الاشتراكيون والليبراليون المحدثون أهمية الحقوق الاجتماعية، مثـل: الحـق فـى الرعاية الصحية والتعليم، بينما يؤكد أنصار اليمين الجديد أن الأفراد وحـدهم هـم المسؤولون عن مثل هذه الأمور.

لقد اقترح جون ستيوارت مل وسائل بديلة للتمييز بـين الحريـة والتحلـل العمدى من القيم. إن مل المؤمن بمذهب حرية الإرادة، يعتقد أن الحريـة الفرديـة هى أساس التطور الذاتى الأخلاقى، ويرى أنه يتعين على الأفراد أن يتمتعوا بأكبر مجال ممكن من الحرية. لكنه، وكما سبق مناقشة ذلك فى الفصل السادس، يعترف بأن الحرية غير المقيدة، يمكن أن تصبح جائرة، بل ومستبدة. ويقترح فى كتابـه:

عن الحرية[(١٨٥٩)١٩٧٢]، تمييزا واضحًا بين الأفعال التى "تهتم بالمصلحة الشخصية"، والأفعال التى "تهتم بمصلحة الآخرين"، مفترضا أن على كل فرد أن يمارس سيطرة مطلقة على جسده وحياته. ويؤكد مل أن التبرير الوحيد لتقييد الفرد هو فى حالة حدوث "ضرر" للآخرين. فى الواقع، يشير "مبدأ الضرر" إلى النقطة التى تصبح عندها الحرية "مفرطة"، أى النقطة التى تصبح عندها الحرية تحللا عمديا من القيم.

جون سيتوارت مل John Stuart Mill (١٨٠٦-١٨٧٣)

فيلسوف، سياسي وعالم اقتصاد بريطانى. لقد فرض عليه والده جيمس مل، منظر مذهب المنفعة، نظام تعليم مكثف وصارم، ولقد وصف مل الإبن والده بشكل نابض بالحياة فى كتابه " سيرة ذاتية" (١٨٧٣). ونتج عن ذلك إصابته بانهيار عقلى عند سن العشرين، قام بعده بتطوير فلسفة أكثر إنسانية متأثرًا بكوليريدج Coleridge والفلاسفة المثاليين الألمان. لقد أسس وأصدر الـ **لندن ريفيو** وكان عضوا فى البرلمان عن دائرة ويستمينستر Westminter ١٨٦٥-١٨٦٨.

كانت أعمال مل مهمة لتطور الليبرالية لأنها تجاوزت الانقسام بين النظريات التقليدية والحديثة. وفى كتابه: **عن الحرية** ([١٨٥٩] ١٩٧٢) قدم دفاعًا بليغًا عن الحرية. يعتمد على مبدأ أن التبرير الوحيد لتقييد الحرية الفردية هو منع "الإضرار بالآخرين". إن معارضته للاتجاهات الجماعية وتراثها، بما فى ذلك تلك المتضمنة فى ديمقراطية الأغلبية، كانت متجذرة فى التزامه بـ "الشخصية الفردية". إن بحثه: **مذهب المنفعة** ([١٨٦١] ١٩٧٢)، صمم لتحديد الموضوعات الأساسية للتراث النفعى، لكنه انطلق

منها للتأكيد على الاختلاف بين الملذات "الأعلى" و" الأدنى". وناقش في كتاب: **نظرة على الحكومة التمثيلية** ([١٨٦١]- ١٩٧٢)، آليات التمثيل والانتخاب التي كان يعتقد أنها سوف توازن بين مشاركة أكبر والحاجة إلى صفوة فكرية وأخلاقية. لقد اقترح في كتاب: **إخضاع النساء** (١٨٦٩)، الذي كتبه بمشاركة زوجته هارييت تايلور، أن على النساء أن يتمتعن بالحقوق نفسها والحريات التي يتمتع بها الرجال، بما في ذلك حق الاقتراع.

رغم أن هذا التمييز قد يبدو واضحًا وموثوقًا به، حيث إن مفهوم "الضرر" أكثر مادية من فكرة "الحقوق"، فإنه مع ذلك يثير خلافا. ويتركز هذا الخلاف بشكل واسع على ما تعنيه كلمة "ضرر". إذا فهم المبدأ، كما قصد مل، على أنه يشير إلى الضرر المادي فقط، فإن ذلك يسمح لمجموعة واسعة جدا من الأعمال بأن ينظر إليها على أنها حرية. كان من الواضح أن "مل" مستعد للسماح للأفراد بحرية مطلقة لأن يفكروا، ويكتبوا، ويقولوا كل ما يريدون، كما يسمح لهم بأن يشرعوا في أعمال ضارة، طالما أنها تهتم بالمصلحة الشخصية. وبالتالي، ما كان مل يسمح بأي شكل من الرقابة أو القيود على استخدام المخدرات الخطيرة. لكن، إذا تم توسيع مفهوم "الضرر" ليشمل الضرر النفسي، والأخلاقي، بل وحتى الروحي، فإنه يمكن استخدام هذا المفهوم لتصنيف مجموعة أعمال أكثر اتساعًا بكثير على أنها تحلل عمدي من القيم. على سبيل المثال، قد يعتبر أن تصوير العنف، أو المشاهد الإباحية على شاشة التليفزيون أو عدم احترام المقدسات، عملٌ ضار أخلاقيا، بمعنى أنه عمل مفسد وعدواني. ويحدث الإرباك نفسه عندما يعتبر أن الضرر يشمل الضرر الاقتصادي أو الاجتماعي. فعلى سبيل المثال، إن فرض صاحب العمل تجميد أجر العاملين لديه، قد لا يضر هؤلاء العاملين بالمعنى الجسدي، لكنه يضر بلا شك مصالحهم.

إن أغلب محاولات التمييز بين الحرية والتحلل العمدى من القيم ترجع بطريقة ما إلى مبدأ المساواة. وإذا كانت الحرية تعتبر قيمة أساسية، فإنها بالطبع قيمة من حق كل البشر. فإن من يستخدمون نظرية الحرية المعتمدة على الحقوق، يقرون بشكل ثابت أهمية "الحقوق المتساوية"؛ وأكد مل " أن مبدأ الضرر" يطبق بالتساوى على كل المواطنين. ويقتضى ذلك وجود طريقة أخرى للتمييز بين الحرية والتحلل العمدى من القيم، وذلك من خلال تطبيق مبدأ الحرية المتساوية. بمعنى آخر، لا تصبح الحرية تحللا من القيم عندما يتم انتهاك حقوق الآخر، أو عندما يحدث ضرر للآخرين، لكن عندما لا يتم تقاسم الحرية بشكل متساوى. لقد عبر جون راولز John Rawls (راجع ص٥٠٤) عن ذلك فى المبدأ القائل بأن كل شخص مخول لأكبر قدر ممكن من الحرية المنسجمة مع حرية مماثلة للجميع. مقابل ذلك، تحترم أغلب الديمقراطيات الليبرالية مبدأ الحرية المتساوية، والذى انعكس فى حقيقة أن الحقوق السياسية، والقانونية، والاجتماعية متاحة، على الأقل نظريا، لكل المواطنين. غير أن المشكلات الخاصة بكيفية تحديد وتعريف الحرية، تشوش على عقيدة الحرية المتساوية. وإذا كانت الحرية تتلخص فى ممارسة مجموعة من الحقوق الأساسية، فإن مهمة قياس الحرية وضمان توزيعها بالتساوى تكون مهمة سهلة: من الضرورى فقط ضمان عدم وجود شخص أو مجموعة تتمتع بامتيازات خاصة، أو تعانى من ضرر معين. ويمكن تحقيق ذلك بإقامة مساواة أساسية، المساواة أمام القانون. غير أن الأمر يصبح أكثر تعقيدا، إذا فهمت الحرية على أنها ليست مجرد امتلاك حقوق أساسية، إنما هى فرصة الاستفادة من هذه الحقوق. إن الليبراليين المحدثين والديمقراطيين الاجتماعيين (راجع ص٥٢٠)، مثلا، يؤكدون أن مبدأ الحرية المتساوية، يشير إلى الحاجة إلى إعادة توزيع الثروة والموارد فى المجتمع. إن مثل هذه الخلافات تتوجه إلى قلب النقاش حول طبيعة الحرية، وبشكل خاص، حول الفرق بين المفاهيم الخاصة بالحرية السلبية والحرية الإيجابية.

الحرية السلبية

لقد وصفت الحرية بأنها "سلبية" بمعنيين مختلفين. فى المعنى الأول، ينظر إلى القانون على أنه العائق الرئيسى للحرية. إن مثل هذه الرؤية تكون سلبية بمعنى أن ما يحد الحرية هو فقط ما يمنعنا الآخرون عمدا من فعله. لقد وصف توماس هوبز Thomas Hobbes (راجع ص٢١٥)، مثلا، الحرية بأنها "صمت القوانين". ويتباين ذلك مع الحرية الإيجابية، كما يسميها الليبراليون المحدثون والاشتراكيون، التى تركز على القدرة على الفعل، وبالتالى يعتبرون، مثلا، أن نقص الموارد المادية يعد مصدرًا لعدم الحرية. من ناحية أخرى، استخدم إسحاق برلين (راجع ص٤٤٣) هذا التعبير بطريقة مختلفة. لقد عرف الحرية السلبية بأنها مساحة يستطيع الإنسان داخلها أن يتصرف بحيث لا يعيقه الآخرون، ومن ثم تتكون الحرية من عالم من الفعل غير المعرض للإعاقة. غير أن تعريف الحرية السلبية يتضمن داخل حدوده الرؤية الاشتراكية المذكورة عالية. إن الموضوع لا يتعلق بطبيعة الحرية، بقدر ما يتعلق بالعقبات التى تعوق الحرية – القوانين والظروف الاجتماعية. ونتيجة لذلك استخدم برلين تعبير الحرية الإيجابية للإشارة إلى الاستقلال وتمالك النفس، وهى فكرة سيتم مناقشتها بتفصيل أكبر فى القسم التالى.

رغم أن البعض صور المفاهيم السلبية للحرية على أنها خالية من القيمة، فإن من الصعب إنكار أن لها تداعيات أخلاقية وأيديولوجية واضحة. فإن كانت الحرية تشير، بطريقة ما، إلى غياب قيود خارجية على الفرد، فإن الالتزام بالحرية يقتضى وضع حدود محددة لكل من القانون والحكومة. إن القانون، من حيث التعريف، يقيد الأفراد والمجموعات، لأنه يجبرهم على أن يطيعوا وينكيفوا، من خلال التهديد بالعقاب. غير أن الدعوة إلى ضرورة الوصول بالحرية إلى أقصى

حد لها لا تعنى ضرورة إلغاء القانون، لكنها تعنى فقط، أنه يجب أن يتقيد بحماية حرية الشخص من انتهاكات الآخرين. وهذا ما كان يعنيه جون لوك John Locke (راجع ص٤٥٥) عندما افترض أن القانون لا يقيد الحرية بقدر ما يدافع عنها ويوسعها. وبالمثل يجب أن يتقيد دور الحكومة إلى "الحد الأدنى"، بحيث لا يزيد عمليًا عن الحفاظ على النظام الداخلى والأمن الشخصى. ولهذا السبب، أيد أنصار الحرية السلبية عادة الحد الأدنى لدور الدولة، وتعاطفوا مع الرأسمالية التى تدعو إلى عدم تدخل الحكومة فى الشؤون الاقتصادية. غير أن ذلك لا يعنى أنه لا يمكن أبدا تبرير تدخل الدولة فى شكل الإدارة الاقتصادية والرعاية الاجتماعية، لكن فقط أنه لا يمكن تبريره من منظور الحرية. بمعنى آخر، يعترف دائما المنظرون الذين يتصورون الحرية من منظور سلبى، بالمقايضة بين المساواة والعدالة الاجتماعية من جانب، والحرية الفردية فى الجانب الآخر.

إن مفهوم الحرية السلبية كثيرًا ما صور فى شكل "حرية الاختيار". إن ميلتون فريدمان، على سبيل المثال، أكد فى كتابه: **الرأسمالية والحرية** (١٩٦٢) أن "الحرية الاقتصادية" تتكون من حرية الاختيار فى السوق ــ حرية المستهلك فى اختيار ما يشتريه، وحرية العامل فى اختيار العمل أو المهنة، وحرية المنتج فى اختيار ما ينتجه ومن يعمل عنده. وطبقا لفريدمان، لا توجد هذه الحرية الحيوية إلا فى الاقتصاديات الرأسمالية ذات السوق الحرة، حيث تعنى "الحرية" فى الواقع، غياب تدخل الحكومة. إن جاذبية مفهوم "الاختيار" بالنسبة لمنظرى الحرية هى أنها تؤكد على أهمية جانب الحرية الفردية. إن الاختيار يقتضى أن يقوم الفرد بانتقاء إرادى أو غير مقيد، من بين مجموعة من البدائل والخيارات. ونتيجة لذلك، فمن المعقول افتراض أن الاختيار يعكس ما يفضله الشخص، أو ما يريده أو يحتاجه. ببساطة، يكون الرد فى وضع يسمح له أن يتصرف بشكل مختلف إذا أراد ذلك. فعندما يختار

العمال، مثلا، عملا بدلا من عمل آخر، فإن ذلك يشير أكيدا إلى أن ذلك العمل هو الأفضل من حيث أنه يشبع ويرضى ميول ومصالح العامل المعنى. لكن إذا كانت الحرية تنعكس فى ممارسة الاختيار، فإن الخيارات المتاحة للفرد يجب أن تكون خيارات معقولة. إن ما يمكن اعتباره خيارًا "معقولاً" قد يكون من الصعب تحقيقه عمليا. ففى أوقات ارتفاع معدلات البطالة، مثلا، أو عندما تكون أغلب فرص العمل المتاحة أجرها منخفض، هل من الممكن اعتبار اختيار العامل للعمل هو تصرف إرادى ومعبر عن رأيه؟ فى الحقيقة، يعتقد الماركسيون التقليديون (راجع ص١٤٨) أنه طالما لا يتوفر لدى العمال موارد رزق أخرى، فإنهم يعتبرون فى أفضل الأحوال " عبيد الأجر"، إن البديل المرجح للعمل هو الفقر والعوز.

إن تصور الحرية من منظور سلبى، كغياب لتدخل خارجى، يربط الحرية بشكل وثيق جدا بفكرة الخصوصية. إن الخصوصية مبدأ يحظى باحترام عميق فى المجتمعات الغربية، وينظر إليها من الكثيرين على أنها لب القيمة الديمقراطية الليبرالية. وتفترض الخصوصية التمييز بين مجال وجود شخصى أو "خاص"، ونوع ما من العالم "العام". وينظر أنصار الحرية السلبية فى كثير من الأحيان إلى هذا المجال من الحياة الخاصة، الذى يتكون بشكل واسع جدا من الأسرة والعلاقات الشخصية، كمجال حيث يستطيع الناس أن "يكونوا أنفسهم". إنها بالتالى حلبة يجب أن يترك الأفراد وحدهم ليفعلوا، ويقولوا ويفكروا فى ما يحلو لهم. وبهذا المعنى، يكون أى تدخل فى خصوصية شخص ما هى تعدى على حريته. ومن الواضح أن تثمين الحرية السلبية يقتضى تفضيل "الخاص" على "العام"، والرغبة فى توسيع مدى الخاص على حساب العام. وقد يقدم الالتزام بالحرية السلبية، مثلا، القواعد للتأكيد أن التعليم، والفنون، والخدمة الاجتماعية والحياة الاقتصادية، يجب أن تكون "خاصة" بالكامل، وأن تترك بالتالى إلى الأفراد ليحددوا ما يرونه مناسبا. غير أن تراثا مختلفا تماما من الفكر السياسى، يرى أن الحياة العامة ليست عالما من الواجب وعدم الحرية، لكنها حلبة يتعزز داخلها التعاون والإيثار والتضامن

الاجتماعي. وانطلاقًا من وجهة النظر هذه، فإن المطالبة بالخصوصية، قد تعكس ببساطة الهروب من المسؤولية الاجتماعية إلى العزلة، والتعصب، والأنانية.

إن قضية الحرية السلبية ترتكز بقوة على الإيمان بالفرد البشرى، وبشكل خاص، بالعقلانية البشرية. ويستطيع الأفراد أن يتخذوا قراراتهم الخاصة ويشكلون حياتهم، إذا ما تحرروا من التدخل، والإجبار، بل وحتى الإرشاد. وستكون نتيجة ذلك، كما عبر عنها بنتهام (راجع ص٦٠٨) سعادة كبرى لأكبر عدد من البشر، وذلك ببساطة لأن الأفراد هم وحدهم من يمكن الثقة فيهم، من أجل تحديد وتعريف مصالحهم الخاصة. إن أى شكل من أشكال الطريقة الأبوية، مهما كانت حسنة النية، تسرق الفرد من مسؤوليته تجاه حياته الخاصة، وتنتهك الحرية. ولا يعنى ذلك، بالطبع، أن الأفراد إذا تركوا لرغباتهم الفردية لن يقترفوا أخطاء، سواء كانت فكرية أو أخلاقية لكن يمكن القول فقط أنه إذا كانوا فى وضع للتعلم من أخطائهم، فإنه ستكون لديهم فرصة أفضل للتطور والنمو كبشر. باختصار، لا يمكن أبدًا تعليم أو فرض المبادئ الأخلاقية، يمكن فقط أن تنشأ من خلال العمل الإرادى. لكن، فى تناقض حاد، افترض المعارضون للحرية السلبية أنها تعادل "حرية الموت جوعًا " فعندما يترك "الأفراد وحدهم" فإنهم يكونون فريسة للمحن والعدالة التعسفية للسوق، وقد لا يكونون أبدًا فى وضع يسمح لهم بالقيام بخيارات عقلانية، أو خيارات تعتمد على المعرفة. إن مثل هذا الخط فى التفكير قد أدى إلى بزوغ مفهوم منافس، وهو الحرية "الإيجابية".

الحرية الإيجابية

كما سبق الإشارة فإن الحرية الايجابية، مثلها مثل الحرية السلبية، يمكن فهمها بطريقتين. بالنسبة لبرلين، تتكون الحرية الايجابية، بأن " يكون المرء سيد نفسه". ومن ثم فهى تساوى الديمقراطية– يقال أن شعبا ما حر إذا كان مستقلا، يحكم

نفسه بنفسه، ويكون غير حر إذا انتفى ذلك. وبالتالى تتعلق الحرية بسؤال "من يحكمنى؟" أكثر من تعلقها بسؤال "ما قدر ما أتعرض له من حكم ؟" فى الحقيقة، إن **العامة:** الذين يفرضون على أنفسهم العديد من القوانين المقيدة قد يكونوا أحرارًا بشكل إيجابى، لكنهم غير أحرار بشكل سلبى. لكن الحرية الإيجابية، بمعنى آخر، ترتبط بأفكار تحقيق الذات والتطور الشخصى. بما أن هذا المفهوم للحرية يماثل قدرة البشر على الفعل وعلى أن يتحققوا، فإنه معنى أكثر بتوزيع الموارد المادية أو الاقتصادية. ويعتبر هذا المفهوم فى كثير من الأحيان أنه نقيض الحرية السلبية، فبدلاً من تبرير تقلص سلطة الدولة، فإنه مرتبط بشكل عام بفكرة دولة الرفاهة وتدخل الدولة. إن مفهوم الحرية الإيجابية يشمل إذن مجموعة واسعة من النظريات والمبادئ، التى تكون تداعياتها السياسية متنوعة، وفى بعض الأحيان متناقضة. فى الواقع، يمكن أن تكون الحرية إيجابية عندما تؤيد السلطة الفعالة، وتحقيق الذات، وتمالك النفس أو الاستقلال، أو الحرية الأخلاقية أو الحرية "الداخلية".

إسحاق برلين Isaiah Berlin (١٩٠٩ـ١٩٩٧)

فيلسوف بريطانى ومؤرخ للأفكار. ولد فى ريجا، عاصمة لاتفيا، وتربى فى سان بيترسبورج، وجاء إلى بريطانيا فى عام ١٩٢١. وأصبح فى الثلاثينيات من القرن العشرين عضوًا فى مجموعة فلاسفة أكسفورد والتى كانت تضم إيه.جى.أير A.J.Ayer، وستيوارت هامبشير Stuart Hampshire وجون أوستن John Austin، الذين تميزوا بدعمهم القوى للتجريبية.

لقد طور برلين شكلاً من التعددية الليبرالية تأثر بمفكرى التنوير المضاد مثل: فيكو ViCo (١٦٦٨-١٧٤٤)، وهردر Herder (١٧٢٤-١٨٠٣) وهورزن Herzen (١٨١٢-١٨٧٠). إن الخلل المركزى لفكر

التنوير، بالنسبة لبرلين، هو الأحادية، وهو عيب تعقبه وصولا إلى أفلاطون (راجع ص٤٨). فمن وجهة نظر برلين، بما أن المعتقدات الأخلاقية غير قابلة للتحليل العقلى، فيجب أن يحتوى العالم عددا لا نهائيا من القيم، وكثيرا ما تكون هذه القيم غير متساوية وغير قابلة للقياس ومتضاربة. باختصار، سيختلف الناس دائمًا حول الأهداف النهائية للحياة. ولقد شجعه ذلك على التحذير ضد أخطار "الحرية الإيجابية" المفهومة كسيطرة على الذات أو التحقق الذاتى. فبينما يمكن استخدام الحرية الايجابية للتخطيط لفكرة التنظيم العقلانى لمستقبل البشر، وهى فكرة شمولية الاحتمال، فإن "الحرية السلبية"، التى تفهم كعدم تدخل، هى أفضل ضمان لحرية الاختيار والاستقلال الشخصى. ومن أشهر أعمال برلين: **كارل ماركس(١٩٣٩)، وأربعة أبحاث عن الحرية (١٩٦٩) وضد التيار(١٩٧٩).**

إحدى أولى الانتقادات للحرية السلبية قام بتطويرها الليبراليون المحدثون فى السنوات الأخيرة للقرن التاسع عشر، حيث وجدوا أن أشكال الظلم الصارخة للرأسمالية الصناعية، يصعب بشكل متزايد تبريرها. لقد قضت الرأسمالية على الالتزامات الإقطاعية والقيود القانونية، لكنها تركت جموع العمال معرضين للفقر والبطالة والمرض والاعتلال. إن مثل هذه الظروف الاجتماعية تقيد بالطبع الحرية تدريجيا، كما تفعل القوانين وأشكال السيطرة الاجتماعية الأخرى. لكن يكمن وراء مثل هذه الحجة مفهوم للحرية مختلف تماما، وكثيرا ما يتم إرجاعه إلى أفكار جون ستيوارت مل. فرغم أن مل بدا أنه يقر مفهوما سلبيا للحرية: السيطرة العليا للفرد على جسده وفكره، فإنه مع ذلك أكد أن الهدف من الحرية هو تشجيع تحقيق الشخصية الفردية. وتشير "الشخصية الفردية" إلى السمة المميزة والفريدة لكل فرد من البشر، وهو ما يعنى أن الحرية تساوى الدفاع عن النمو الشخصى والتطور الذاتى. غير أن أول فيلسوف ليبرالى حديث يعتنق صراحة مفهوما "إيجابيا" للحرية

هو الفيلسوف البريطانى تى.إتش.جرين T.H.Green (راجع ص٦٣)، الذى عرف الحرية على أنها قدرة الناس على "فعل أقصى وأفضل ما يمكن من أنفسهم". إن هذه الحرية لا تعنى فقط أن يترك المرء وحده، لكنها تعنى أن يكون للمرء سلطة فعل حقيقية، مما ينقل الاهتمام نحو الفرص المتاحة لكل فرد بشرى. إنها شكل الحرية الذى تبناه بشكل متحمس الديمقراطيون الاجتماعيون المحدثون، بما فى ذلك: بريان جولد Bryan Gould (١٩٨٥) وروى هاترسلى Roy Hattersley (١٩٨٥).

على أيدى الليبراليين المحدثين والديمقراطيين الاجتماعيين، قدم هذا المفهوم للحرية تبريرًا للإنعاش الاجتماعى. إن دولة الرفاهة، بمعنى آخر، توسع الحرية "بتمكين" الأفراد وتحريرهم من الشرور الاجتماعية التى تفسد حياتهم: البطالة، والتشرد، والفقر، والجهل والمرض، إلخ. لكن تعريف الحرية كقوة فعالة لا يعنى تجاهل الحرية السلبية بشكل كامل. إن كل الليبراليين، حتى المحدثين منهم، يفضلون أن يتخذ الأفراد قراراتهم بأنفسهم، وأن يوسعوا مجال المسؤولية الشخصية. وبالتالى، تعمل الدولة فقط على توسيع الحرية عندما "تساعد الأفراد على أن يساعدوا أنفسهم". وعندما يتم القضاء على الحرمان والضرر الاجتماعى، يجب أن يترك المواطنون وحدهم لتحمل مسؤولية حياتهم. غير أن هذا المذهب للحرية الإيجابية قد تعرض للانتقاد القاسى. إن بعض المعلقين، مثلا، يرون أنه مجرد خلط فى استخدام اللغة. قد تكون الشخصية الفردية، والنمو الشخصى والتطور الذاتى *نتاجًا* للحرية، لكنها ليست الحرية ذاتها. بمعنى آخر، لقد حدث خطأ هنا، وتم الخلط بين الحرية و"القوة" أو "الفرصة". ومن ناحية أخرى، أكد منتقدون آخرون، خاصة وسط اليمين الجديد، أن هذه العقيدة قد أتاحت ظهور أشكال جديدة من العبودية، حيث أنها بتبريرها لسلطات أوسع للدولة، قد سلبت الأفراد السيطرة على ظروفهم الاقتصادية والاجتماعية الخاصة بهم. وسيتم مناقشة هذا النقد وعلاقته بالإنعاش الاجتماعى ودولة الرفاهة، بإسهاب أكبر فى الفصل العاشر.

لقد صورت الحرية أيضا فى شكل تحقيق الـذات أو الإنجـاز الـذاتى. إن الحرية بهذا المعنى إيجابية لأنها تعتمد على إشباع مرغوب أو تحقق محتاج إليـه. لقد وصف الاشتراكيون، مثلا، الحرية عادة بهذه الطريقـة، إذ يعتبرونهـا تحقيقـا للطبيعة "الحقيقية" للمرء. إن كارل ماركس(راجع ص٦٢٧)، مثلا، قد وصف العالم الحقيقى للحرية بأنه "تطور الإمكانية البشرية من أجل مـصلحة البـشر". ويعتقـد ماركس أن هذه الإمكانية يمكن أن تتحقق فقط بواسطة ممارسة العمـل الخـلاق، والعمل مع الآخرين من أجل إشباع احتياجاتنا. من هذا المنظور، فـإن روبنـسون كروسو، الذى تمتع بأكبر قدر ممكن من الحرية السالبة، بما أنه كان لا يوجد أحـد آخر على جزيرته يمكنه أن يقيده أو يكبحه، كان فردًا غير حر ويـشعر بإعاقـة، محرومًا من العلاقات الاجتماعية التى ينجز البشر من خلالهـا التحقـق. إن هـذا المفهوم للحرية ينعكس بوضوح فى مفهوم ماركس لـ"عزلة الاستلاب". ففى ظـل الرأسمالية، تحول العمل إلى أن يكون مجرد سلطة، تتحكم فيهـا وتـشكلها قـوى السوق غير المتجسدة بشكل شخصى. ومن وجهة نظر ماركس يعانى العمال فـى ظل النظام الرأسمالى من الاستلاب والعزلة، حيث إنهم ينفصلون عـن طبيعـتهم الحقيقية أو الأساسية. فهم مستلبون عن نتاج عملهم، وعن عملية العمل ذاتها، وعن أقرانهم من البشر، وأخيرًا هم مستلبون عن ذواتهم "الحقيقيـة". وبالتـالى، تـرتبط الحرية بالتحقق الشخصى الذى يمكن فقط أن يحققه العمل غير الاستلابى.

غير أنه لا يوجد بالضرورة ارتباط بين هـذا المفهـوم للحريـة الإيجابيـة والمسؤوليات الموسعة للدولة. فى الحقيقة، يمكن لهذا الشكل من الحرية أن ينـسجم تماما مع شكل ما للحرية السلبية: إن غياب القيود الخارجيـة قـد يكـون شـرطا ضروريا لإنجاز التحقق الذاتى. ففى حالة النظرية الفوضوية، مثلا، يـؤدى النـداء من أجل إلقاء كل أشكال السلطة السياسية، إلى صياغة الحرية فى منظـور سـلبى صارخ، لكن ما يصاحب ذلك من إيمان بالتعاون والتضامن الاجتماعى يعطى أيضا

هذا المفهوم للحرية سمة إيجابية قوية. وبالنسبة لماركس، سـيكون العمـل غيـر الاستلابى ممكنا فقط فى ظل مجتمع بلا طبقات، مجتمع شـيوعى حيـث الدولـة، ومعها كل أشكال السلطة السياسية، "تذوى بعيدا". لكن أنصار الحرية الـسلبية قـد يرفضون مع ذلك، بحزم هذا المفهوم للحرية الإيجابية ومفاهيم أخرى. إن فـرض نموذج للطبيعة البشرية على الفرد – مفترضا، فى هذه الحالة، سـلوكًا اجتماعيـا وتعاونيا – لا يسمح للناس أن تسعى للتحقق بأية طريقة قد يختارونها.

إن مفهومًا أخيرًا للحرية الإيجابية يربط فكرة الحريـة بمفـاهيم الاسـتقلال الشخصى والديمقراطية. وينعكس ذلك بوضوح فى كتابات روسو(راجع ص٤١١)، الذى وصف فى **العقد الاجتماعى** ([١٧٦٢]-١٩٦٩) الحرية بأنها "الطاعة لقـانون يفرضه المرء على نفسه". إن الحرية، من وجهة نظر روسو تعنى حريـة الإرادة، والقدرة على التحكم فى المصير الذاتى وتشكيله. بمعنى آخـر، إن المـواطنين لا يكونون "أحرارا" إلا عندما يشاركون مباشرة وبشكل مستمر فـى تـشكيل حيـاة جماعتهم. إن ذلك هو جوهر ما أسماه برلين: "الحرية الإيجابية"، وما أشـار إليـه كونستنت على أنه "حرية القدماء". غير أن كلاهما أكد أن هذا المفهوم للحرية، هو تهديد خطير للاستقلال الشخصى والحرية المدنية، بالمعنى الحديث والسلبى، ورغم ذلك فإن بعض المنظرين الجمهوريين (راجع ص٣٥٠) حاولوا موازنة ادعـاءات الحرية السلبية مقابل تلك الخاصة بالحرية الايجابية، وبالنسبة لروسو، الحرية تعنى فى النهاية طاعة الإرادة العامة، وهى بالفعل، الصالح العام للجماعة. بهذا المعنى، يعتقد روسو أن الإرادة العامة هى الإرادة "الحقيقية" لكل مواطن فرد، بالتناقض مع إرادتهم "الخاصة" أو إرادتهم الأنانية. إن المواطنين بطـاعتهم لـلإرادة العامـة لا يفعلون بالتالى سوى طاعة طبيعتهم الخاصة "الحقيقية". ويستتبع ذلك، بالتـالى، أن من يرفض طاعة الإرادة العامة، فإنه بذلك ينكر إرادته الخاصة "الحقيقية"، ويجـب

إجباره بواسطة الجماعة على فعل ذلك؛ وطبقا لكلمات روسو، يجب "أن يجبروا على أن يكونوا أحرارًا". لقد ميز روسو، إذن، بين الذات "الأعلى" والذات "الأدنى"، وعرف الحرية بالحرية "الداخلية"، أو الأخلاقية: "الحرية من القيود الداخلية مثل: الجهل، والأنانية، والطمع، إلخ.

إن تراثا مماثلا من الحرية يمكن العثور عليه فى الفكرة الدينية القائلة أن "الحرية المثالية" تعنى فعل إرادة الله، والخضوع لطبيعتنا "الأخلاقية"، بدلا من التساهل مع نوازعنا "غير الأخلاقية"، وميولنا وشغفنا. الآن، يمكن أيضا أن ينسجم مثل هذا المفهوم للحرية مع الانتهاكات الجسيمة لما يعتبر عامة أنه حرية سياسية. وإذا كان من الممكن "إجبار"المواطنين" على أن يكونوا "أحرارًا"، مثلا، فإنهم لن يعودوا فى وضع يحددون فيه لأنفسهم ما هى الحرية وما هو نقيضها، إن خطر أى مفهوم للحرية "الداخلية" أو "الأعلى"، أنه يضع تعريف الحرية بين يدى آخر. إن أغرب مظهر لهذا المفهوم للحرية موجود فى النظرية الفاشية، حيث تصور الجماعة ككل عضوى غير قابل للانقسام، ويتم التعبير عن مصالحها بواسطة زعيم واحد مطلق السلطة. فى مثل هذه الظروف، قد تعنى الحرية "الحقيقية "الخضوع المطلق لإرادة الزعيم.

التسامح

إن النقاش حول العالم الحقيقى للحرية الفردية، كثيرًا ما يتمركز على فكرة التسامح. إلى أى مدى يجب أن نتسامح مع أفعال جيراننا، ومتى يكون مبررًا لنا تقييد ما قد يفعلوه أو يفكروا فيه أو يقولوه؟ وبالمثل، ما هو السلوك، والآراء، والمعتقدات التى يجب أن يستعد المجتمع لتحملها؟ إن التسامح مثل أعلى أخلاقى، وفى الوقت نفسه هو مبدأ اجتماعى. من ناحية هو يمثل هدف الاستقلال الشخصى،

لكنه من ناحية أخرى ينشئ مجموعة من القواعد عن كيف يجب أن يتفاعل البشر مع بعضهم البعض. لكن فى الحالتين، لا يعنى التسامح ببساطة السماح للناس أن يتصرفوا بأية طريقة تحلو لهم. إن التسامح مبدأ معقد، غالبا ما يختلط معناه مع المصطلحات المرتبطة به مثل: "التساهل" و"عدم المبالاة". غير أن قيمة التسامح، مثل الحرية، غالبًا ما تؤخذ على أنها مسلم بها، وينظر إليه على أنه " شيء طيب". ما هى قضية التسامح ؟ وما المزايا أو المكاسب التى يجلبها سواء للمجتمع أو للفرد؟ لكن نادرًا ما يعتبر أن التسامح مثل أعلى مطلق: عند نقطة معينة يجب رسم خط بين الأفعال والآراء المقبولة، وتلك التى تكون ببساطة "غير محتملة". ما هى حدود التسامح؟ وأين يجب رسم الخط؟

التسامح والاختلاف

فى اللغة اليومية، يفهم التسامح، وصفة أن يكون المرء متسامحًا، بأنها تعنى الرغبة فى أن "تترك للمرء حرية السلوك"، أو "ترك المرء وشأنه"، مع قليل من التفكير فى الدوافع وراء هذا الموقف. وفى الواقع، انطلاقًا من هذا المنظور، فإن التسامح يفترض عدم الفعل، أو رفض التدخل، أو الرغبة فى تحمل شىء ما. غير أن التسامح يشير إلى شكل معين من عدم الفعل يرتكز على تفكير أخلاقى، ومجموعة معينة من الظروف. يجب، بشكل خاص، التمييز بين التسامح والتساهل الأخلاقى، وعدم المبالاة العمياء، فى الرغبة فى الانغماس الذاتى. إن الأهل، مثلا، الذين يتجاهلون ببساطة السلوك الجامح لأبنائهم، أو المار فى الشارع الذى يختار عدم التدخل للقبض على لص يحاول سرقة أحدهم، لا يمكن القول بأنها أفعال تظهر "تسامحا".

لقد ارتبط التسامح ارتباطًا وثيقًا بالتراث الليبرالى، رغم أنه وجد دعما وسط الاشتراكيين وبعض المحافظين. إن التسامح يقتضى رفض التدخل، أو تقييد،

أو كبح سلوك أو معتقدات الآخرين. غير أن عدم التدخل هذا موجود بالرغم من حقيقة عدم الموافقة على السلوك والمعتقدات المعنية أو كرهها. بمعنى آخر، التسامح ليس حيادا أخلاقيا. وبهذا المعنى، يكون التسامح شكلاً من التحمل والإمساك عن يكون التسامح موجودا عندما تكون هناك قدرة واضحة على فرض رؤية شخص ما على الآخر لكنه يرفض متعمدا للقيام بذلك. ومن الواضح أن تحمل ما لا يمكن تغييره ليس تسامحا. سيكون عبثيا، مثلا، وصف عبد بأنه متسامح مع عبوديته، لمجرد أنه اختار ألا يتمرد. وبالمثل، فإن الزوجة التي تتعرض للضرب على يد زوجها، وتظل مع هذا الزوج المؤذى بسبب الخوف، يصعب القول بأنها تتسامح مع سلوكه.

ورغم أن التسامح يعنى الإمساك عن التصرف والصبر، ورفض فرض إرادة المرء الخاصة على الآخرين، فإنه لا يعنى فقط عدم التدخل. فحقيقة أن حكما أخلاقيا قد جرى، يترك الفرصة مفتوحة لأن تتم ممارسة تأثير على الآخرين، لكن فى شكل إقناع عقلانى فقط. هناك بلا شك اختلاف، مثلا، بين "السماح " لشخص ما بالتدخين و"إجازة" تدخينه. فى الحالة الأخيرة يمكن تسجيل حقيقة أن التدخين مرفوض، أو مكروه، وأنه قد جرت محاولة لإقناع الشخص بالتوقف عن التدخين، أو حتى الإقلاع عنه. إلا أن التسامح يتطلب أن تكون أشكال الإقناع محصورة فى الحجة العقلانية والنقاش، لأن بمجرد فرض شكل ما من التكليف أو العقاب، حتى وإن كان فى شكل نبذ اجتماعى، يكون السلوك المعنى قد تم تقييده. من الصعب، مثلا، القول بأنه قد تم السماح بالتدخين، إذا كان التدخين يمكن أن يؤدى إلى فقد صداقة أو الأضرار باحتمالات مستقبل مهنى، أو إذا كان التدخين ممكنا فقط فى منطقة محصورة. فى الواقع، يمثل ذلك أفضل أمثلة على السلوك غير المتسامح.

من الجلى أن عدم التسامح أو التعصب يشير إلى رفض القبول بأفعال أو آراء أو معتقدات الآخرين. ولا يقتصر الأمر على الرفض الأخلاقى أو مجرد الكره، لكن هناك أيضا نوع من محاولة فرض قيود على الآخرين. غير أن كلمة تعصب أو عدم تسامح تحمل بلا شك دلالات ازدرائية. فبينما يعتقد عادة أن "التسامح" (صفة أن يكون المرء متسامحا) هو أمر جدير بالثناء ومستنير- حيث إن الشخص المتسامح هو شخص حليم، يتسم بالتسامح وبالتفكير الفلسفى - يوحى "التعصب وعدم التسامح"، باعتراض غير عقلانى وغير مبرر لآراء وأفعال الآخر. مما يقربه من التعصب الأعمى أو التحامل العارى. يفترض التعصب أو عدم التسامح الاعتراض على ما يجب أن يكون قد سمح به. ومن ثم فإن القوانين التى تميز بين الناس على أساس العرق، أو اللون، أو الدين، أو الجنس، أو التفضيل الجنسى، غالبا ما توصف بأنها متعصبة أو غير متسامحة. إن نظام التمييز العنصرى الذى تطور فى جنوب أفريقيا هو بالتالى مثال واضح على التعصب العرقى، بينما يمكن وصف فرض أزياء معينة على النساء واستبعادهن من الحياة المهنية أو العامة فى الدول الإسلامية الأصولية، بأنه تعصب جنسى. من ناحية أخرى، هناك أيضا معنى للتسامح يمكن أن يقتضى ضعفا أو مجرد غياب الشجاعة الأخلاقية. إذا كان هناك شيء "خاطئ"، فبالطبع يجب وقفه. هذه السمة للتسامح قد نقلت بواسطة تعبير "غير مسموح"، وهو ما يعنى أن شيئا يجب ألا يظل مقبولاً، وفى الواقع، لا يمكن أن يظل مقبولا. فلا يوجد قط أساس للتسامح مع ما هو غير قابل للتسامح. فى بعض الظروف، قد يكون عدم التسامح، بالتالى، أمرا يمكن الدفاع عنه، بل قد يكون ذلك واجبا أخلاقيا.

لكن منذ أواخر القرن العشرين، ذهب بعض المفكرين إلى أبعد من التسامح الليبرالى. وتبنوا الفكرة الأكثر راديكالية، أى فكرة الاختلاف. إن الاختلاف يذهب

إلى أبعد من التسامح، فى تبنيه لأشكال من التنوع، حيث إنه يرتكز على فكرة الحيادية الأخلاقية. فبينما سعى الليبراليون عادة إلى الكشف عن مجموعة أساسية من القيم التى تتيح للاستقلال الشخصى أن يتعايش مع النظام السياسى، كان اهتمام المفكرين من أنصار التعددية منصبًا أكثر على خلق الظروف التى تمكن الناس الذين لديهم أولويات أخلاقية ومادية مختلفة، أن يعيشوا معًا بسلام وبشكل مفيد. وترتكز هذه الرؤية على اعتقاد، عبرت عنه بشكل قوى كتابات إسحاق برلين، بأن صراعات القيم هى جزء جوهرى من الحياة البشرية. باختصار، من المحتوم بالنسبة للناس أن يختلفوا حول الأهداف النهائية للحياة. ولقد تم تدعيم الموقف الخاص بالنظرية التعددية بإحدى طريقتين: الطريقة الأولى: تقبل النسبية الأخلاقية، وهى تعنى أنه ليس هناك قيم مطلقة أو معايير مطلقة، مما يقتضى أن الأخلاق هى حكم شخصى لكل فرد من البشر. ومن هذا المنظور يمكن النظر، مثلا، إلى المثلية الجنسية، والتدخين والإجهاض والزى النسائى الذى يحمل دلالات دينية على أنها صحيحة أخلاقيا، من حيث أنه السلوك الذى اختاره الناس المعنيين بحرية، مما يجعله كذلك. وينظر الموقف البديل إلى مجالات واسعة من الحياة على أنها حياتية أو غير متحيزة أخلاقيا. وفى هذه الحالة، قد يعكس القبول بالمثلية الجنسية، أو التدخين أو الإجهاض، أو الزى النسائى الذى يحمل دلالات دينية مجرد الاعتقاد بأنه لا يوجد شىء خطأ أخلاقيا مع مثل هذه الممارسات، ولا أهمية لإصدار أحكام أخلاقية بشأن ذلك. ومن ثم فإن سياسة الاختلاف تقتضى ما أطلق عليه جون جراى John Gray (١٩٩٦) موقف "ما بعد الليبرالية"، حيث لم تعد القيم الليبرالية والمؤسسات والنظم الليبرالية تتمتع باحتكار الشرعية. إن ذلك، بدوره، يقوض أى محاولة لإعاقة أو حظر المعتقدات والممارسات على أساس أنها متعصبة أو غير متسامحة.

قضية التسامح

إن التسامح هو إحدى القيم الجوهرية للثقافة الغربية، بل قد يكون إحدى القيم المحددة لها. وفى الواقع، يعتقد عامة أن التقدم الإنسانى والاجتماعى مرتبط بتقدم التسامح وأن التعصب هو بشكل ما "رجعى". على سبيل المثال، يؤكد بشكل واسع أن المجتمعات الغربية تخلت عن القيود على العبادة الدينية، وتوقفت عن تقييد النساء بأدوار اجتماعية تابعة، وحاولت مواجهة التمييز العنصرى والتحامل، ومن ثم أصبحت هذه المجتمعات أكثر "استنارة اجتماعيا". وعندما انتشر مناخ التسامح من الحياة الدينية إلى الحياة الأخلاقية والسياسية، فقد وسع ذلك عالم ما يعتبر عادة الحرية الفردية. إن الحريات المدنية المحببة كلها التى ترتكز عليها النظم السياسية الديمقراطية الليبرالية- حرية التعبير، وحرية الاجتماع، وحرية الممارسات الدينية، إلخ – هى فى الواقع، ضمانات للتسامح. ومن ناحية أخرى، رغم أنه قد يبدو مستحيلا القضاء على وجود التعصب الأعمى والتحيز، فإن القانون قد استخدم بشكل متزايد لتوسيع التسامح بدلا من تقييده، كما فى حالة التشريع الذى يحظر التمييز على أساس العرق، أو الدين، أو الجنس، أو التفضيل الجنسى. غير أن ذلك لا يوضح لماذا بداية أحيط التسامح بهذا القدر العالى من التقدير.

إن قضية التسامح نشأت أولا خلال حركة الإصلاح الدينى فى القرنين السادس عشر والسابع عشر، عندما تحدت الطوائف البروتستانتية الناشئة فى ذلك الحين سلطة البابا والكنيسة الكاثوليكية الرسمية. إن البروتستانتية بتبشيرها بالعقيدة الراديكالية الجديدة للخلاص الفردى، قد ولدت تقليدا قويا للانشقاق الدينى، وهو ما انعكس فى: أعمال كتاب مثل: جون ميلتون (١٦٠٨-١٦٧٤) وجون لوك. لقد قدم لوك فى **رسالة تتعلق بالتسامح** ([١٦٨٩]-١٩٦٣) عددا من الحجج لصالح التسامح. وافترض، على سبيل المثال، أنه بما أن الوظيفة الأصلية للدولة هى حماية الحياة، والحرية، والملكية، فليس من حقها أن تتطفل على "رعاية أرواح

البشر". لكن، الحجة المركزية للوك اعتمدت على الاعتقاد بعقلانية البشر. إن "الحقيقة" ستبزغ فقط من خلال التنافس الحر بين الأفكار والمعتقدات، ويجب بالتالى أن تترك "لتتدبر أمر نفسها". لا يمكن للحقيقة الدينية أن تترسخ إلا بواسطة الفرد لنفسه، ولا يمكن تعلمها، ولا يجب أن تفرضها الحكومة. فى الحقيقة، أشار لوك إلى أنه حتى وإن كانت الحقائق الدينية يمكن معرفتها، فلا يمكن فرضها على المنشقين لأن الاعتقاد الدينى هو فى النهاية، أمر يتعلق بالإيمان الشخصى.

إن حجة "لوك" تعادل التأكيد مجددا على قضية الخصوصية، وقد قبلتها بشكل واسع الديمقراطيات الليبرالية: حيث يعتبر التمييز بين الحياة العامة والخاصة أمرًا حيويًا. يجب أن يمتد التسامح لكل الأمور التى تعتبر " خاصة" على أساس أنها، مثل الدين، تقع فى إطار عالم الإيمان الشخصى أكثر من كونها حقيقة ملهمة. وقد يؤكد الكثيرون أن المسائل الأخلاقية يجب أن تترك للفرد ليقررها، لأن ببساطة لا توجد حكومة فى وضع يسمح لها بتعريف "الحقيقة"، ومتى إذا كان لها ذلك، فليس من حقها فرض تلك الحقيقة على مواطنيها. لكن فى الشؤون "العامة"، حيث تكون مصالح المجتمع على المحك، فإن قضية وضع حدود للتسامح تكون أكثر وضوحًا. لم يكن لوك، على سبيل المثال، مستعدًا لأن يمتد مبدأ التسامح إلى الكاثوليك، الذين من وجهة نظره، يمثلون تهديدًا للسيادة القومية حيث إنهم يقدمون الولاء لبابا أجنبى.

جون لوك John Locke (١٦٣٢-١٧٠٤)

فيلسوف وسياسى بريطانى. ولد فى سومرست، ودرس الطب فى أوكسفرد، قبل أن يصبح سكرتيرا لأنتونى آشلى كوبر، الأيرل الأول لشافتسبورى. لقد تطورت وجهات نظره السياسية على خلفية الثورة البريطانية وتشكلت بها.

كان لوك معارضا قويا للاستبدادية (راجع ص٢٨١) ولقد صور في كثير من الأحيان على أنه فيلسوف "الثورة المجيدة" لعام ١٦٨٨، التي أنشأت ملكية دستورية في إنجلترا. وهو يعتبر عادة مفكرا رئيسيا لليبرالية المبكرة. لقد استخدم في كتابه: **بحثان عن الحكومة المدنية** ([١٦٩٠] ١٩٦٥) نظرية العقد الاجتماعي للتأكيد على أهمية الحقوق الطبيعية، والتي عرفها على أنها الحق في "الحياة والحرية والملكية". وبما أن هدف الحكومة هو حماية مثل هذه الحقوق، فيجب أن تكون الحكومة محدودة وتمثيلية؛ غير أن الأولوية التي منحها لحقوق الملكية منعته من تبني المساواة السياسية أو الديمقراطية بالمعنى الحديث. لقد دافع كتابه: **رسالة تتعلق بالتسامح** ([١٦٨٩]١٩٦٣) عن حرية الضمير الديني، على أساس أن الحكام دائما ما يكونوا غير متأكدين بشأن المعنى الحقيقي للدين، لكنه سمح بتقييد الدين إذا هدد النظام، وهو ما يعني، كما أكد لوك، عدم امتداد التسامح إلى الملحدين والكاثوليك.

ربما يكون أشهر دفاع عن التسامح هو ما قدمه جون ستيوارت مل في القرن التاسع عشر في كتابه: **عن الحرية** ([١٨٥٩]١٩٧٢). بالنسبة لمل، للتسامح أهمية أساسية لكل فرد وللمجتمع. بينما يحدد لوك الخطوط العريضة لقضية مميزة من أجل التسامح في حد ذاته، يرى مل التسامح كوجه من أوجه الحرية الفردية. وفي قلب قضية مل من أجل التسامح يكمن إيمان بالأفراد كعوامل مستقلة، أحرار في ممارسة سيطرة عليا على حياتهم وظروفهم. إن الاستقلال، من هذا المنظور، هو شرط لأي شكل من التطور الشخصي والأخلاقي؛ ومن ثم يتبع ذلك أن عدم التسامح والتعصب، بتقييده مدى الاختيار الفردي، يستطيع فقط أن يفسد الفرد ويحط من قدره. لذلك السبب، كان مل خائفا بشكل خاص من تهديد الاستقلال الذي يطرحه انتشار الديمقراطية، وما أسماه: "استبداد العرف". أن أكبر تهديد للحرية الفردية لا يكمن في

القيود التى تفرضها القوانين الأساسية، لكن فى تأثير الرأى العام فى عـصر يـؤمن بالأكثرية. كان مل يخشى من أن يعزز انتشار "الحكمة التقليدية" الامتثال الممل، مما يشجع الأفراد على إخضاع قدراتهم العقلانية للأفكـار المـسبقة الـشعبية للعـصر. وكنتيجة لذلك، مجد فضائل الشخصية الفردية بل وحتى الشذوذ.

ومن وجهة نظر مل، فإن التسامح ليس حيويا فقط للفرد، لكنه شرط أساسى أيضا للانسجام الاجتماعى والتقدم. يوفر التسامح الدعائم الـضرورية لأى مجتمـع متوازن وصحى. لقد أيد مل، مع الليبراليين الآخرين، نظريـة معرفـة تجريبيـة، تفترض أن "الحقيقة" ستظهر فقط من النقاش المستمر والجدل. فإذا كـان المجتمـع يجب أن يتقدم، فإن الأفكار الجيدة يجب أن تحل محل الأفكار الرديئة، ويجـب أن تظهر الحقيقة الكذب. إن ذلك هو فضيلة التنوع الثقافى والسياسى: إنه يـضمن أن كل النظريات سيتم " اختبارها " فى تنافس حر مقابل أفكار ومذاهب متنافسة. ومن ناحية أخرى، يجب أن تكون هذه العملية مكثفة ومستمرة لأنه لا يمكن أبدًا إقامـة حقيقة نهائية أو مطلقة. حتى الانتخابات الديمقراطية لا تقدم وسـائل موثوقـا بهـا لإقامة الحقيقة لأنه، كما أكد مل، قد تكون الأكثرية على خطأ. وبالتـالى يتطلـب التطور الفكرى والصحة الأخلاقية للمجتمع، الحفاظ على التسامح بدقة كبيرة. لقـد عبر مل عن ذلك بشكل صارخ، وذلك بالتأكيد على أنه إذا تبنى كل المجتمع الرأى نفسه فيما عدا فرد واحد، فليس من حقهم فرض آرائهم على هذا الفرد، كما لـيس من حق الأخير أن يفرض رأيه على المجتمع.

حدود التسامح

إن التسامح نادرًا ما ينظر إليه على أنه فضيلة مطلقة، رغم النظر إليه بشكل واسع فى المجتمعات الغربية على أنه سمة استنارة. يجب إذن أن توضـع حـدود

للتسامح لأنه قد يصبح "مفرطا". إن ذلك واضح بشكل خاص فيما يتعلق بالأفعال التى قد تكون مؤذية أو ضارة. لا أحد سينادى مثلاً، بأن يمتد التسامح لأفعال وصفها مل بأنها تسبب "ضررًا للآخرين". غير أن ما يعتقده الناس، أو ما يقولون أو ربما يكتبون عنه، يثير المزيد من الأسئلة الأكثر صعوبة. يفترض اتجاه للرأى، المرتبط عادة بالتراث الليبرالى، أن ما يفكر فيه الناس والكلمات التى يستخدمونها هو أمر يخصهم بالكامل. إن الكلمات، فى النهاية، لا تسبب ضررًا. إن التدخل فى حرية الضمير أو حرية التعبير، هو ببساطة انتهاك للاستقلال الشخصى. من ناحية أخرى، من الممكن القول بأن الفرد والمجتمع قد يتعرضان للخطر، نتيجة الإخفاق فى وضع حدود لما يستطيع الناس قوله أو اعتقاده. إن التسامح نفسه، مثلا، قد يحتاج إلى حماية من الأفكار والآراء المتعصبة. فضلا عن ذلك، فإن من الممكن أن تكون الكلمات نفسها مؤذية، سواء كان ذلك بمعنى أنها قد تسبب قلقًا وتوترًا، أو ذعرًا أو غضبًا، أو أنها قد تشجع أشكالا عدوانية ومؤذية من السلوك.

يعتبر التسامح السياسى عادة شرطا رئيسيا لكل من الحرية والديمقراطية. وتضمن التعددية السياسية، أى التعبير غير المقيد لكل الفلسفات السياسية، والأيديولوجيات والقيم، أن يكون الأفراد قادرين على تطوير وجهات نظرهم الخاصة، ضمن سوق للأفكار حرة تماما، بحيث تتنافس الأحزاب السياسية من أجل السلطة على قدم المساواة. لكن، هل يجب أن يمتد التسامح إلى المتعصب؟ هل يجب السماح للأحزاب التى ترفض التعددية السياسية، والتى إذا ما انتخبت لتولى السلطة، ستحظر الأحزاب الأخرى وتقمع النقاش المفتوح، أن تعمل بشكل قانونى؟ إن الأسس التى يعتمد عليها حظر مثل هذه الأحزاب هى بكل تأكيد أن التسامح لا يمنح بشكل آلى، وإنما يجب أن يكتسب. وبهذا المعنى، فإن كل القيم الأخلاقية متبادلة: إن المتسامح فقط هو من يستحق أن يتمتع بالتسامح، وإن الأحزاب السياسية التى تقبل قواعد اللعبة الديمقراطية هى وحدها التى لها الحق فى المشاركة

فيها. ويؤكد مثال "هتلر" وألمانيا النازية بشكل مثير خطر الإخفاق فى تقدير هذه النقطة. إن جمهورية فايمار، التى نشأت فى عام ١٩١٨، أعادت تشكيل ألمانيا طبقا لخطوط ديمقراطية ليبرالية، لقد أدخلت نظام انتخابى تناسبى بدرجة عالية، وسمحت بتنافس سياسى غير مقيد. على الرغم من فشل محاولة انقلاب ميونيخ فى عام ١٩٢٣، التى أظهرت طابع النازية المناهض للدستور، تمكن هتلر سريعا من رسم صورة لنفسه مجددا كسياسى محترم وديمقراطى. غير أن هذه التمثيلية اتضح أمرها خلال أسابيع قليلة من تولى هتلر السلطة فى ١٩٣٣، عندما قرر حظر الأحزاب الأخرى، والتلاعب بالانتخابات وبناء ديكتاتورية الحزب الواحد النازى. وعلى النقيض من ذلك، اتخذت الجمهورية الفيدرالية الألمانية، التى ولدت بعد الحرب، خطوات لحماية نفسها من التسامح المفرط، حيث أخذت على عاتقها سلطة حظر الأحزاب غير الدستورية، وحرمان الأحزاب التى يقل تأييدها عن ٥% من التمثيل فى البرلمان الألمانى: البوندستاج.

من ناحية أخرى، إن حظر أحزاب سياسية، وقمع التعبير عن آراء سياسية، حتى ولو كان ذلك دفاعا عن التسامح، قد يساهم ببساطة فى المرض نفسه. إن التعصب باسم التسامح هو بالطبع أمر غامض وقد يكون مستحيلا. ففى المقام الأول، يمكن أن يؤدى التعصب السياسى من أى نوع إلى حملة ضد المنشقين ويثير مناخا من الشك وجنون الارتياب والاضطهاد. ففى الخمسينيات من القرن العشرين، فى الولايات المتحدة، مثلا، استهدف السيناتور جوزيف مكارثى، من خلال لجنة مجلس النواب الأمريكى الخاصة بأنشطة الأمم المتحدة، استئصال الشيوعيين حاملى بطاقات عضوية، الذين كان ولاؤهم لموسكو أكثر من واشنطن، وجعلتهم مبادئ الماركسية – اللينينية التى يؤمنون بها، متعاطفين مع الأسلوب السوفيتى فى الحكم من خلال الحزب الواحد. إلا أن تعريف ما هو غير أمريكى، امتد ليشمل اشتراكيين ديمقراطيين، وليبراليين يساريين، وتقدميين من كل نوع، وغدت المكارثية تشبه نوع

التعصب السياسى الذى نشأت لمحاربته. وفى الممارسة، من الصعب تعريف مصطلحات مثل: "متطرف"، و"غير ديمقراطى" و" مضاد للدستور"، إلخ. بالإضافة إلى أنه كثيرا ما يقال أن حظر أحزاب لتعبيرها عن آراء متعصبة، ومهينة وعدائية، لا يفعل سوى القليل فى محاربتها، لكنه يدفعها إلى العمل السرى، وهو ما يساعد فعليا فى جعلها أقوى. إن التعصب لا يمكن محاربته بالتعصب وعدم التسامح، فإن أفضل طريقة للتعامل معه هى تعريضه للنقد وهزيمته بالحجة، ففى قلب مثل هذه الحجة يكمن الإيمان فى قوة العقل البشرى. إذا كانت المنافسة عادلة ونزيهة، فإن الأفكار الجيدة ستطرد الأفكار الرديئة. غير أن المشكلة أنه فى أوقات الأزمات الاقتصادية، وعدم الاستقرار السياسى، يمكن للأفكار "الرديئة" أن تمتلك قوة وسلطة، كما برهنت لنا قصة فايمار الألمانية.

وتثير قضية الرقابة أسئلة مماثلة عن حدود التسامح. إن الموقف الليبرالى التقليدى يقضى بأن ما يقرأه الشخص أو يشاهده، وكيف يتصرف فى حياته الشخصية، والعلاقات الجنسية، هو أمر يرجع بالكامل إلى الاختيار الفردى. ولا يحدث أى "ضرر" لأحد أو للمجتمع طالما أن الأمر يتعلق بـ "راشدين موافقين". فى حين يؤكد آخرون أن التسامح يساوى الحق فى السماح بما هو "خطأ". إن مجرد رفض الفجور ليست بالطريقة المثلى لمحاربة الشر. لقد قدمت مثل هذه الرؤية مثلا، فى الولايات المتحدة منذ الثمانينيات من القرن العشرين بواسطة مجموعات مثل منظمة **الأغلبية الأخلاقية**، ومن خلال تنامى انتقادات المحافظين الجدد، الذين حذروا من أن المجتمع الذى لا يرتبط معا بثقافة مشتركة ويتقاسم المعتقدات نفسها يواجه إمكانية التفكك والانحلال. ويرتكز هذا الموقف على افتراض أنه يوجد نظام أخلاقى له سلطة – وهو فى هذه الحالة عادة ما يكون المسيحية الأصولية – يكون قادرًا على التمييز بين "الصحيح" و"الخطأ". وفى حالة غياب تعريف موضوعى "للشر"، فإن المجتمع ليس فى وضع يسمح له بإنقاذ الفرد من الفساد الأخلاقى. وفى المجتمعات

الحديثة متعددة الثقافات والمعتقدات من المشكوك فيه أن يكون هناك أية مجموعة من القيم التى يمكن اعتبارها ذات سلطة. إن تعريف بعض القيم على أنها "راسخة"، أو "تقليدية"، أو "تمثل الأغلبية"، قد يكون ببساطة محاولة لفرض نظام أخلاقى معين على باقى المجتمع.

قد تقترح أحيانًا الرقابة على أساس معين، وهو مفهوم الإساءة والأذى. فعلى سبيل المثال، يعتبر تصوير الجنس والعنف فى الأدب، والتليفزيون والسينما، أحيانا كـ "فحش"، بمعنى أنه يثير الاشمئزاز وانتهاك لحرمة القانون والاحتشام المقبول كمعايير للآداب الأخلاقية. غير أن "قضية سلمان رشدى" القت الضوء على الأهمية الخاصة للإهانة الدينية، وأثارت أسئلة ذهبت بالفهم التقليدى للتسامح إلى حدود أبعد. ففى عام ١٩٨٩، أصدر الزعيم الدينى الإيرانى آية الله الخمينى (راجع ص١٨٤) فتوى تحكم بالموت على الكاتب البريطانى سلمان رشدى لنشره كتابه **آيات شيطانية**. وارتكزت الفتوى على أن الكتاب يهين الرسول محمد ﷺ. من المنظور الليبرالى التقليدى، يعادل هذا العمل انتهاكا فاضحا لكل من حقوق رشدى كفرد، ومبدأ التسامح. لم يعد مقبولا الدفاع عن تحريم انتقاد الأفكار الدينية، وبالقدر نفسه لم يعد مقبولاً الدفاع عن فرض الآراء الدينية على الآخرين.

لكن، رغم أن الليبراليين يعتقدون بقوة أن منع كتاب أو حديث أو فكرة على أساس أنها "خاطئة" هو أمر غير مقبول، فإنهم مع ذلك قد يكونون حساسين للإهانة التى حدثت. فى هذه الحالة لا يوجد شك، مثلا، فى أن المسلمين فى العديد من أجزاء العالم اعتبروا الكتاب تهديدا لأساس الثقافة الإسلامية واحترام الذات، بغض النظر عن محتواه. لقد اقترح البعض، نتيجة لذلك، أنه عندما تصيب الإهانة جوهر هوية جماعة ما، فإن ذلك يوفر الأسس للحد من التسامح. وفى الوقت نفسه، بالطبع، ما أعلنه الأصوليون الإسلاميون من إيذاء وتأثيم للمبادئ الأكثر أساسية

للثقافة الغربية. وبالتالى، فإن ما يؤكده ربما هذا النزاع، هو تعارض مبدأ التسامح الديمقراطى الليبرالى، مع أى شكل من أشكال الأصولية الدينية.

وترتكز حجة أخيرة لصالح الرقابة، على الاعتقاد بأن ما يقرأه الناس، أو ما يسمعونه أو يفكرون فيه، يشكل سلوكهم الاجتماعى. فى حالة الأدب والفن الإباحى، مثلا، تشكل تحالف بين قوى غير متشابهة وهى مجموعات الحركات النسائية المناهضة للعنف ضد النساء، ومجموعات المحافظين الجدد الذين أيدوا ما يسمى بـ "البيوريتانية الجديدة" أو التطهرية الجديدة. وتعتقد المجموعتان أن تصوير النساء بشكل يحط من قدرهن فى الصحف، والتليفزيون والسينما، قد ساهم فى ارتفاع عدد حالات الاغتصاب والجرائم الأخرى ضد النساء. إن مثل هذا الارتباط بين التعبير عن الآراء والسلوك الاجتماعى، كان مقبولا من مدة طويلة فى حالة العنصرية. إن التحريض على الكراهية العرقية أصبح غير قانونى فى بريطانيا والعديد من الديمقراطيات الليبرالية الأخرى، على أساس أنها تشجع، أو على الأقل تجيز هجمات عنصرية وتخلق مناخا من الخوف داخل جماعات الأقليات. غير أن الارتباط بين تصوير النساء فى وسائل الإعلام، وفى الإعلان وعبر الثقافة الشعبية، والسلوك المؤذى جسديا والإجرامى من قبل الرجال، قد يكون من الصعب إثباته، على عكس الأدب العنصرى، الذى قد يدعو صراحة إلى هجمات ضد مجموعات الأقلية. إن الآلية فى الحالة الأولى تكون ماكرة وغير مقصودة، وغير قابلة للتحقيق التجريبى بسهولة.

التحرير

منذ الستينيات من القرن العشرين، استخدم تعبير "التحرير" بشكل متزايد لوصف الحركات السياسية والهدف الذى يتوقون إليه. إن الكفاح ضد الاستعمار فى

العالم النامى صور فى أغلب الأحيان على أنه صراع من أجل "التحرير الـوطنى".
إن حركة الدفاع عن حقوق المرأة ولدت مجددًا كحركة لتحرير المرأة، وانتهت إلى اعتناق هدف "التحرر الجنسي". إن رجال الدين الراديكاليين فى أمريكـا اللاتينيـة الذين نددوا بعدم المساواة الاجتماعية والقمع السياسى، اعتنقوا ما سـمى: **لاهـوت التحرير**. للوهلة الأولى، يبدو التحرير وكأنه مرادف للحرية، ففى النهاية يعنى فعل "يحرر" إطلاق أو إفلات. غير أن الكلمة تعنى أكثر من مجرد شعار له شعبية. إنها تشير إلى شكل معين من الحرية السياسية، وأسلوب متميز من الحركة الـسياسية.
إن التحرير لا يقتضى فقط التخلص من القيود المفروضة علـى الفـرد، أو حتـى تعزيز التطور الذاتى للفرد، لكنه يعنى أيضا الإطاحة بما يعتبـر كنظـام شـامل للإخضاع والإكراه. إن التحرير يسجل قطيعة تاريخية مع الماضى: ويمثل الماضى القمع وغياب الحرية، بينما المستقبل يمنح آفاق إشباع إنسانى كامل. وبالتالى فـإن كلمة تحرير تميل إلى امتلاك طابع شبه دينى من حيث إنها، سواء كانت تشير إلى أمة مقهورة، أو مجموعة إثنية، أو جنس أو مجتمع بالكامل، تمـنح رؤيـة لحيـاة إنسانية يسودها إشباع وتحقق كاملين.

ورغم أن حركات التحرير التى تنادى بإمكانية التحرر الكامل من " نظـام استغلالى" منتشر، ينظر إليها عادة على أنها تطور حديث، فإن جذور الفكرة تكمن فى تراث أقدم بكثير وهو التراث السياسى الخاص بالإيمان بالعصر الألفى السعيد. إن ذلك يعنى، حرفيا، الإيمان بالعصر الألفى السعيد، أى إقامة ألف عام من "مملكة الرب" على الأرض. ففى الطوائـــف والحركات المؤمنة بالعصر الألفى السعيد، مثل: *الديجرز* أو الحفـــارون فى الحـــرب الأهليـــة البريطانيـــة، و*الـشاكرز* أو الهزازات والمورمون فى القرن التاسع عشر فى الولايـات المتحـدة، عـادة مـا تزاوجت المعتقدات السياسية والقيم وكذلك العقائد الدينية. بمعنى آخر، إنهم يسعون إلى إقامة نظام للحياة جديد تماما. فتحت قيادة جيرادر وينستنلى، مثلا، لـم يـدافع

الديجرز فقط عن الإطاحة بامتيازات الكنيسة، لكنهم دافعوا أيضا عن نـوع بسيط من الشيوعية. وعلى الرغم من أن حركات التحرير الحديثة قد لا تعتنق المعتقدات الخاصة بالعصر الألفى السعيد، باستثناء حركة **لاهوت التحرير**، أولا تقر صـراحة العقائد الدينية، إلا أنها تمارس بشكل عام أسلوبا سياسيا أخلاقيا. إن المجتمع القـائم مرفوض على أساس أنه فاسد بشكل جوهرى، ويتوقعون بتلهف مستقبلا طوبائيـا. ولذلك يرى العديد من المحافظين وبعض الليبراليين أن سياسات التحرير خطيـرة بشكل ثابت، حيث يعتقدون إنها تحول مبدأ المذهب العقلى الخاص بالحرية الفردية، إلى عقيدة شبه صوفية.

التحرر الوطنى

ظهرت الحركات القومية إلى الوجود منذ السنوات الأولى من القرن التاسـع عشر. وكان هدف القومية، عادة، هو ترسيخ حق تقرير مصير قومى، يتحقق سواء من خلال الوحدة أو الإطاحة بالحكم الأجنبى. غير أن هدف التحرر الوطنى "هـو أصلا أكثر حداثة، ويعكس بزوغ أسلوب جديد وأكثر راديكالية للسياسات القوميـة التى اعتنقتها "جبهات تحرير" وارتبطت بأفكار معاداة الاستعمار". ففى عام ١٩٥٤، مثلا، وتحت قيادة أحمد بن بيلا، تكونت جبهة التحرير الوطنى الجزائرية لمحاربة الفرنسيين، وتحت قيادة" هوشى منه " فى عام ١٩٦٠ تكونت جبهة التحرير الوطنى الفيتنامية من مجموعات معارضة، فى أول الأمر، لنظام نجو دينه ديم Ngo Dinh Diem الفيتنامى الجنوبى، ثم بعد ذلك ضد التدخل الأمريكـى، ورأى عـام ١٩٦٤ تكوين منظمة التحرير الفلسطينية (PLO)، وهى منظمة شاملة كافحت ضد إسرائيل من أجل إنشاء دولة فلسطينية مدنية. إن هذه المجموعات بتبنيها هـدف التحريـر الوطنى وضعت نفسها بمنأى عن الأشكال التقليدية للتيار القومى، سواء كان التيار

القومى المحافظ، الذى كان يميل إلى التعصب والرؤية الرجعية، أو التيار القــومى الليبرالى، الذى ناضل من أجل أهداف الاستقلال المحدودة والوحدة القومية. علــى النقيض، دمج التحرر الوطنى الأهداف الوطنية والاجتماعية معًا: إن "التحرير" لــم يناضل فقط من أجل الاستقلال، لكنــه ناضــل مــن أجــل التحــرر الاقتــصادى والاجتماعي. وفى الحقيقة، لقد نقل هدف التحرير الوطنى التيار القومى إلى أبعــد من هدفه السياسى التقليدى – ألا وهو تكوين الدولة القومية– باعتناقه لآفاق ثــورة اجتماعية، والتجديد الثقافى، بل وحتى التجدد النفسى.

لقد اعتنقت حركات التحرر الوطنى بشكل نمــوذجى، شــكلاً مــن أشــكال الاشتراكية الثورية، الماركسية عادة. وعلى السطح، لا تتقاسم القومية والماركــسية شيئا مشتركا سوى الكراهية المتبادلة. فالماركسية، مثلا، تعتنق شكلاً من الأمميــة، وعادة ما اعتبرت أن القومية، فى أحسن الأحوال، انحرافات عن الصراع الطبقى، إن لم تكن شكلا للــ "أيديولوجية البرجوازية". ومع ذلك، كان للماركــسية جاذبيــة قوية فى العالم النامى، لأنها قدمت تحليلا للظلم والاســتغلال، ســاعد علــى فهــم التجربة الاستعمارية، كما أنها تبنت آفاق التغيير الاجتماعى الجذرى. وكان شــكل الماركسية الذى تم تبنيه هو عادة الماركسية – اللينينيــة، فلقــد تطــابق الالتــزام المستقيم للينين(راجع ص١٥٢) بالطريق الثورى إلى الاشتراكية، مع اعتقاد عــدد كبير من القوميين فى العالم الثالث، بأن الإطاحة بالاستعمار لا يمكــن أن تــتم إلا بثورة عنيفة "صراع مسلح". ومن ناحية أخرى، كان لينين أول مفكر ماركسى لفت الانتباه إلى الجذور الاقتصادية للاستعمار. لقد صور فى كتابه: **الإمبريالية، أعلــى مراحل الرأسمالية** ([١٩١٦]١٩٧٠) الإمبريالية كشكل من الاستغلال الاقتصادى، حافظت البلدان الرأسمالية من خلاله على مستويات مكاسب، بتصدير رأس المــال إلى العالم النامى، وتحقيق المكاسب من الأيدى العاملة الرخيصة والمــواد الخــام.

ومن ثم أصبح التحرر الوطنى يعنى أكثر بكثير مــن مجــرد الإطاحــة بــالحكم الاستعمارى؛ لقد وعد التحرر الوطنى بوضع نهاية لكل أشكال الظلم، الاستعمارى والاقتصادى والاجتماعى، وتقديم نظرة عامة لتحرر اقتصادى وسياسى كامل.

كما أن لفكرة التحرر الوطنى بُعدا ثقافيا مهما. فكثيرًا ما ساد الاعتقــاد بــأن القمع الاستعمارى عمل من خلال قيم وقوالب ثقافية، كما عمل من خــلال الــسيطرة السياسية، والقوة العسكرية والتلاعب الاقتصادى. وبالتالى، فإن استئصال الاســتعمار أمر صعب لأنه، بمعنى ما، قد أصبح "مدمجًا"، فالشعوب المستعمرة تجد من الصعب تحدى الحكم الاستعمارى أو الإطاحة به لأنها لقنت بثقافة الدونية، والسلبية والتبعيــة. إن مثل هذا التحليل كان واضحًا بشكل خاص داخل حركة التحــرر الــسوداء فــى الولايات المتحدة، وأماكن أخرى. لقد أعلن ستوكلى كارميكايل Stokely Carmichael (١٩٦٨)، مثلا، وهو أحد قادة القوة السوداء لعقد الستينيات من القرن العشرين، أنه كان يحارب فى الولايات المتحدة، وفى جميع أنحاء العالم الثالث "نظام السيادة الدولية للجنس الأبيض المقترن مع الرأسمالية الدولية". غير أن جــذور هــذا النظــام كانت "خدعة ثقافية"، كما أسماها كارميكايل، وهى عملية يتم من خلالها تشجيع المظلــومين والمقهورين على اعتبار أن قهرهم أمر طبيعى، ومحتــوم، وغيــر قابــل للتغييــر. وبالتالى تكون الخطوة الأولى للتمرد على هذا الظلم والقهر الشامل، هــى الــرفض "الروحى"، أى شكل من التجديد الثقافى. ونتيجة لذلك، كانت الحركة القومية الــسوداء تؤكد كثيرا على الحاجة إلى "بعث الوعى" وإعادة اكتشاف الكرامــة فــى جــذورها السوداء، أو الأمريكية- الأفريقية، أو الأفرو- كاريبية. لقد قادت مثل هــذه الأفكــار المفكر السياسى الجامايكى والنشط الــسياسى، مــاركوس جــارفى Marcus Garvey (راجع ص١٨٤) إلى تأسيس الكنيسة الأرثوذكسية السوداء، فى محاولة لغرس وعى أسود مميز. وفى الستينيات من القرن العشرين أدت تلك الأفكار إلى نمــو الحركــة المسلمة السوداء تحت قيادة مالكولم إكس.

لقد تأكد هذا البُعد "الروحي" أو النفسي للتحرر الوطني على يد فرانز فانون Franz Fanon الثوري الجزائري والطبيب النفسي (راجع ص١٨٥). لقد طور فانون في كتابه: معذبو الأرض: (١٩٦٢)، الذي كتبه في ضوء كفاح التحرر الجزائري، نقدًا قويا للتأثير النفسي للاستعمار. ويرى فانون أن الاستعمار خلق ثقافة تبعية، تجعل الشعوب المستعمرة ضعيفة وعاجزة عن التمرد. وأكد أن الطريقة الوحيدة للتخلص من هذا العجز والسلبية، هي من خلال تجربة العنف المجددة: إن العبد لا يستطيع أن يسترد معنى الكرامة، والقوة والعزم، إلا فقط بقتل السيد المستعمر أو مهاجمته. وبالتالي، فإن "التحرر الوطني"، بهذه الطريقة، ينادي بشكل أساسي بالحاجة إلى ثورة للعقل البشري.

التحرر الجنسي

كما حدث بالنسبة للحركات القومية، فقد ظهرت حركة تحرير المرأة المطالبة بالمساواة (راجع ص١١٥) لأول مرة في القرن التاسع عشر. وخلال تلك الفترة وحتى السنوات الأولى من القرن العشرين، كانت الحركة معنية بشكل رئيسي بالقيم الليبرالية مثل: الحقوق المتساوية وبهدف التحرر السياسي، خاصة، المطالبة بحق المرأة في الاقتراع. وعادة ما يشار إلى تلك الفترة بـ "الموجة الأولى" لمذهب المساواة بين الجنسين سياسيا واجتماعيا واقتصاديا. لكن، خلال الستينيات من القرن العشرين، ظهر جناح أكثر راديكالية ونضالية للحركة النسائية، أطلق على نفسه اسم حركة تحرير المرأة. وأصبحت فكرة "تحرير المرأة" وترمز بشكل واسع إلى أي عمل يمكن أن يحسن الدور الاجتماعي للنساء. لكن في الوقت نفسه، فإن استخدام كلمة "تحرير" تشير إلى تحليل أكثر راديكالية، بل وثورية لاضطهاد النساء، وتطوير لأسلوب سياسي جديد. إن هذه النظريات الراديكالية هي التي أعطت "الموجة الثانية" لمذهب المساواة بين الجنسين، أو الاتجاه الحديث لهذا المذهب طابعها المميز.

ويختلف المذهب الراديكالي للمساواة بين الجنسين عن سابقيه في اعتقاده بأن النساء لسن محرومات فقط نتيجة غياب الحقوق أو الفـرص، أو عـدم المساواة الاقتصادية، لكنهن يواجهن نظاما من الاضطهاد التمييزي على أساس الجنس يسود كل أوجه الحياة، السياسية، والاقتصادية، والاجتماعيـة، والشخـصية والجنـسية. وغالبا ما يوصف هذا النظام من الظلم والاضطهاد بأنه " نظام أبوي"، وهو حرفيا " حكم الأب"، لكنه يستخدم عادة لوصف هيمنة الرجال وتبعية النساء فـي المجتمـع بصورة عامة. بالنسبة لقائدات الحركة النسائية الراديكالية مثل كـات ميليـه Kate Millet (راجع ص ١١٨) كان النظام الأبوي من ثوابت المجتمع، وهو موجود في كل المجتمعات، المعاصرة أو التاريخية. ومن ناحية أخرى، فإن النظام الأبوي هو أكثر أشكال الاضطهاد انتشارا وأساسية، وأن عدم المساواة الجنـسية يمتـد إلـى أعماق أكبر من الاستغلال الطبقي والتمييز العرقي، إلخ. وبالتالي، فإن المناداة بـ" تحرير النساء " هي ليست فقط المطالبة بالإصلاح السياسي، لكنه ثورة اجتماعيـة وثقافية: للإطاحة بالنظام الأبوي.

لقد أكدت المؤمنات بالحركة الراديكالية لتحرير المرأة، على درجـة تجـذر النظام الأبوي في عملية الهيمنة الثقافية. وقد نبهت إيفا فيج Eva Figes فـي كتابهـا: **مواقف النظام الأبوي** ([١٩٧٠]–١٩٨٧) إلى انتشار قيم ومعتقدات النظام الأبوي في الثقافة الحديثة، والفلسفة والمبادئ الأخلاقية، والدين. كما شددت كـات ميليـه فـي كتابها: **السياسية الجنسية** ([١٩٧٠]١٩٩٠) على طابع التمييز الجنسي، بـل وكـره النساء، في الكثير من الأدب الحديث، وحللت عملية "التكيف" التي من خلالهـا يـتم تشجيع الصبيان والفتيان منذ سن صغيرة جدا، على التطابق مع هويات جنسية محددة جدا. وترى ميليه أن الأسرة هي التي تنتج مجددًا الهيمنة الذكورية فـي كـل جيـل، فالأسرة هي "المؤسسة الرئيسية للنظام الأبوي"، التي تعد بـشكل منهجـي الـصبيان

لدور الهيمنة، وتعود الفتيات على القبول بالتبعية. ولهذا السبب، تصر حركة تحرير المرأة الحديثة، أن "ما هو شخص هو سياسى". ويعنى هدف التحرير، عند حده الأدنى، إعادة بحث الأدوار التقليدية للأسرة، وإعادة توزيع المسؤوليات المنزلية ومسؤولية تربية الأطفال، وبالنسبة لبعض الأنصار الراديكاليين لحركة تحرير المرأة، قد يتطلب ذلك إلغاء الأسرة كلية وثورة اجتماعية بالكامل. غير أن هذه الثورة لا تسعى إلى معالجة القضايا الاقتصادية، والاجتماعية والسياسية فقط، لكنها تفتح أيضا آفاق التطور الشخصى، وقبل كل شيء، التحقق الجنسى.

إن فكرة "التحرر الجنسى" قد تطورت انطلاقا من كتابات الطبيب النفسى النمساوى ومؤسس علم التحليل النفسى: سيجموند فرويد(١٨٥٦-١٩٣٩). لقد أظهرت كتابات فرويد بين أمور أخرى، التأكيد الذى يضعه على دور النشاط الجنسى أو ما أسماه: "مبدأ المتعة". ومن وجهة نظره أن الرغبة فى الإشباع الجنسى هى أقوى الدوافع لدى البشر، وأن الأنشطة الأخرى مثل: العمل، والرياضة والاستعلام الفكرى، هى نتيجة تسامى الطاقة الجنسية. وبالنسبة لفرويد نفسه، فإن التسامى هو الأساس الفعلى لأى مجتمع منظم أو متحضر، وبدون التسامى فإن البشر سيباشرون إشباعا جنسيا غير مقيد، تاركين جانبا كل الاعتبارات الأخرى. غير أن المفكرين فيما بعد، استنتجوا من عمل فرويد نتائج أكثر راديكالية.

لقد ابتكر أحد تلاميذ فرويد، ويلهلم رايخ Wilhelm Reich (١٨٩٧-١٩٥٧)، تعبير "السياسية الجنسية" لوصف ما يعتقد أنه صراع داخل المجتمع بين الحرية والسلطة. يؤكد رايخ أن التوجيه الخطأ للطاقة الجنسية، التى يرى أنها قوة الحياة نفسها، جعل الهياكل السلطوية المنتشرة فى المجتمع الحديث، تولد ضررا نفسيا – عقليا وتعاسة شخصية. لقد ذهب رايخ فى كتابه: **وظيفة نشوة الجماع**

([١٩٤٨]١٩٧٣)، إلى الدعوة لحرية جنسية غير مقيدة، وقبل نهاية حياته، ادعى أنه ابتكر جهازا يستطيع التقاط وتجميع قوة الحياة الجنسية من البيئة وأسماه: "الأورجون" وهو نوع من الطاقة المفترضة. وقد قام هربرت ماركوز Herbert Marcuse (راجع ص٤٧٤) بدفع فكرة الحرية الجنسية إلى أبعد من ذلك. لقد طور ماركوز فى كتابه: **إيروس والحضارة** [١٩٥٥]١٩٦٩) هجومًا قاسيًا جدا على المجتمع المعاصر، وقلب الفرويدية على رأسها. إن المجتمع الصناعى الحديث، من وجهة نظر ماركوز، يتميز بـ" كبت جنسي"، لا تسببه الحاجة إلى نظام اجتماعى لكن تسببه رغبة الرأسمالية فى قوى عاملة منضبطة ومطيعة. ويؤكد ماركوز أن هناك قاعدة بيولوجية للاشتراكية، فى شكل الحاجة إلى تحرير الغريزة الجنسية أو الشهوة الجنسية من الرأسمالية القامعة. وفى نهاية الأمر، سيتضمن التحرر الجنسى إعادة الجنسنة لكل الجسم، وإعادة اكتشاف ما أسماه فرويد: "الانحراف متعدد الأشكال".

كان لمثل هذه الأفكار تأثير كبير على قطاعات من الحركة النسائية التى ترى فى النظام الأبوى نظاما شاملا للتبعية الأنثوية. بمعنى آخر، إن النظام الأبوى لا ينعكس فقط فى الإخضاع الاجتماعى والسياسى للنساء لكنه ينعكس أيضا فى الكبت الجنسى. لقد افترضت جرمان جرير Germaine Greer فى كتابها: **الخصى الأنثوى** [(١٩٧٠]١٩٨٥) أن الهيمنة الذكورية كان لها أثر مدمر على نوعية الحياة الشخصية للنساء. إن النساء قد تم "خصيهن" فعليا بأسطورة "مبدأ الأنوثة الخالدة"، التى تطالب النساء بأن يكن سلبيات، خاضعات ومخلوقات عديمة الجنس. ونتيجة لذلك، فإن تحرير المرأة سيتميز بالتحرر الشخصى والجنسى، حيث ستكون النساء قادرات ولأول مرة على السعى للإشباع ككائنات بشرية فاعلة ومستقلة. لقد طورت حركات المثليين من النساء والرجال مثل هذه الأفكار. إن السحاقيات الراديكاليات،

مثلا، قد أشرن أحيانا لما يمثل من وجهة نظرهن عدم ملائمة العلاقات المـشتهية للمغاير. إنهن يؤكدن أن الجنس غير المثلى هو قمعى ضمنيا لأن الإيلاج هو رمز للهيمنة الذكورية. كما كانت طبيعة النشاط الجنـسى للنـساء موضـوعا للتحليـل والنقاش. ففى بحثها: " أسطورة النشوة الجنسية المهبليـة "(١٩٧٣) عارضـت آن كويدت Anne Koedt مثلا مفهوم فرويد القائل بأن من خلال الجماع فقـط، تحقـق النساء النشوة الجنسية الناضجة، مؤكدة بدلاً من ذلك على أهمية البظر فى تحقيـق الإشباع الجنسى لدى النساء.

سياسة التحرير

فى الستينيات من القرن العشرين، لم يكن "التحرر" مطلبا قدم نيابـة عـن مجموعات معينة – الشعوب المستعمرة، النساء، المثليين من الجنسين– لكنه كـان مطلبا يتعلق أيضا بالمجتمع ككل، لقد كان مطلب التحرر صرخة تجميع مجموعـة واسعة من الجماعات التى صنفت على أنها **اليسار الجديد**. رغم غيـاب التماسـك النظرى والتنظيمى لليسار الجديد، حيث إنه يشمل حركات متنوعة مثل: حركـات تحرير المرأة، وحركات حماية البيئة، ونشطاء الحركة الطلابية، والاحتجاجات ضد حرب فيتنام، فإنه تميز برفضه لبدائل "اليسار القديم" المقترحة. لقد اعتبر أن الدولة الاشتراكية فى شرق أوروبا ذات الطابع السوفيتى هى نظم مستبدة وقمعية، ومـن ناحية أخرى، كان يعتقد أن الديمقراطية الاجتماعية الغربية قـد تعرضـت بـشكل ميؤوس منه للشبهات، حيث غابت عنها الرؤية والمبادئ. وعلى النقـيض، تبنـى اليسار الجديد أسلوبا راديكاليا للفاعلية السياسية، الـذى مجـد فـضائل المـشاركة الشعبية والعمل المباشر. وانكشف هذا الطابع الثورى لهذا الأسلوب السياسى الجديد بوضوح فى أحداث مايو ١٩٦٨ فى فرنسا، وهى ثورة الطلبة وشباب العمال التـى دامت شهرًا.

إن الكثيرين فى اليسار الجديد ينجـذبون إلـى الطـابع الثـورى للفكـر الماركسى، لكنهم يناضلون لإعادة صياغة ومراجعة هذا الفكر لجعله قابلا للتطبيق على المجتمعات الصناعية التى حققت مستوى عال من الوفرة المادية. فبينما طور الماركسيون التقليديون نقدا اقتصاديا للرأسمالية، مؤكدين على أهميـة الاسـتغلال، وعدم المساواة الاقتصادية، والحرب الطبقية، أكد اليسار الجديد، متـأثرًا بالنظريـة النقدية والأفكار الفوضوية، على الطريقة التى أنتجت بها الرأسمالية نظام سـيطرة ثقافية وأيديولوجية. وبالتالى لم يعد العدو هو فقط النظام الطبقى أو الدولة القمعيـة لكن أصبح "النظام"، وهو يشمل آلية القمع التى تعمل من خلال الأسـرة، والنظـام التعليمى، والثقافة التقليدية، والعمل، والسياسية، إلخ. وفى هـذا الـسياق، يـصبح "التحرر السياسى " لا يعنى شيئا أقل من رفض المجتمع القائم، إنه تغير راديكالى، أو كما وصفه ماركوز:" قفزة إلى عالم الحرية ـــ قطع كامل"، إن "التحرر" يقـدم، مجددا، إمكانيات الثورة الثقافية، والشخصية، والنفـسية ولـيس مجـرد التغييـر السياسى؛ وفى الوقت نفسه، يخلق "التحرر" صورة مجتمع المستقبل، الـذى يتـسم بالإشباع الكامل والتحقق الشخصى.

قد يكون هربرت ماركوز أكثر مفكرى اليسار الجديد تأثيرًا، إن ماركوز لم يكتف بتطوير نقد بيولوجى للرأسمالية من منظور الكبت الجنسى، لكنه حاول أيضا تفسير كيف أن المجتمع التقليدى يحتوى بالفعل نقدًا واستفهامًا وشكوكا واعتراضًا. لقد أكد فى كتابه: **الإنسان ذو البعـد الواحـد** (١٩٦٤) أن الحـضارة الـصناعية المتقدمة أبعد ما تكون عن كونها متسامحة وديمقراطية، لأنهـا شـمولية الطـابع. ويرى أن قدرة الرأسمالية المتقدمة على "تقديم السلع" من خلال تقدم تكنولـوجى لا يلين، قد حول البشر إلى مستهلكين لا يفكرون ولا يتساءلون أو يتـشككون، ممـا يخلق "مجتمعا بلا معارضة". وبالنسبة لماركوز، "التحـرر" يعنـى التحـرر مـن

"العبودية المريحة" لمجتمع الوفرة، ولا يتم ذلك من خلال الانسحاب إلى عالم داخلى من اللامبالاة بالشؤون العملية، ولكن من خلال إعادة اكتشاف "الحاجات "الحقيقية للإنسان وإشباعاته. كما كان ماركوز قاسيا جدا فيما يتعلق بالحريات الديمقراطية الليبرالية التى تتمتع بها المجتمعات الغربية. فمن وجهة نظره، لا تمثل مجموعة الحقوق الفردية والحريات التى تتباهى بها المجتمعات الليبرالية، سوى "تسامح قمعى". وأن المجتمعات الغربية بمنحها انطباع الاختيار والحرية الفردية دون أن تمنح البشر إمكانية التحقق الحقيقى، فإنها تخلق فقط شكلاً من الظلم والاضطهاد المغرى والإجبارى.

النظرية النقدية :

تشير النظرية النقدية إلى عمل ما يسمى بمدرسة فرانكفورت، وهو معهد الأبحاث الاجتماعية، الذى أقيم فى فرانكفورت عام ١٩٢٣، ونقل إلى الولايات المتحدة فى الثلاثينيات من القرن العشرين، ثم عاد مجددًا إلى فرانكفورت فى السنوات الأولى من خمسينيات القرن العشرين. وقد تم حله فى عام ١٩٦٩. ويمكن تحديد مرحلتين فى تطور النظرية النقدية، لقد ارتبطت المرحلة الأولى بالمنظرين الذين سيطروا على عمل المعهد فى فترة ما قبل الحرب، والسنوات الأولى التى تلت الحرب مباشرة، وهم ماركوز Marcuse، و Horkheimerهوركهيمر، وأدورنو Adorno. ونشأت المرحلة الثانية من أعمال هابرماسHabermas ، وهو المنظر الرئيسى الشهير للنظرية النقدية فى فترة ما بعد الحرب.

لم تشكل النظرية النقدية قط مجموعة موحدة من الأعمال. لكن، تميل بعض الموضوعات العامة إلى أن تميز مفكرى فرانكفورت كمدرسة. كانت

الماركسية (راجع ص١٤٨) هى الإلهام الأصلى الفكرى، والسياسى للنظرية النقدية. غير أن منظرى النظرية النقدية نفروا من الستالينية، وانتقدوا الاتجاهات الحتمية فى الماركسية التقليدية، والإيمان بضرورة تطبيق طرائق العلوم الطبيعية على جميع حقول المعرفة. وخاب أملهم لفشل التوقعات الماركسية بشأن الانهيار الحتمى للرأسمالية. وبالتالى طور مفكرو فرانكفورت شكلاً من الماركسية الجديدة التى ركزت بشكل كبير على التحليل الأيديولوجى أكثر من تركيزها على التحليل الاقتصادى، ولم تعد تتعامل مع البروليتاريا على أنها العامل الثورى. كما مزجوا الرؤى الماركسية مع أفكار مفكرين مثل: كنت (راجع ص٢٠٥)، وهيجل (راجع ص١١٠)، وفيبر، وفرويد. وتميزت النظرية النقدية بمحاولة مد مفهوم النقد لكل الممارسات الاجتماعية، بربط البحث الاجتماعى الأساسى بالفلسفة، وعندما فعلت ذلك لم تنظر فقط فيما وراء المبادئ التقليدية للماركسية وعلم المنهج الخاص بها، لكنها تقاطعت مع مجموعة من العلوم المنفصلة عادة، بما فى ذلك الاقتصاد، وعلم الاجتماع، والفلسفة، وعلم النفس والنقد الأدبى.

غير أن النظرية النقدية قد جذبت هى نفسها الانتقادات. لقد تعرض الجيل الأول من مفكرى فرانكفورت للنقد بشكل خاص، لأنهم قدموا نظرية للتحول الاجتماعى كانت غالبا غير ملتزمة بالصراع الاجتماعى المتطور. ومن ناحية أخرى، جرى اتهامهم بأنهم يبالغون فى قدرة الرأسمالية على امتصاص القوى المعارضة، وبالتالى فإنهم قللوا من قيمة الاتجاهات المؤدية إلى أزمات داخل المجتمع الرأسمالى. لكن النظرية النقدية أحدثت تبصرا سياسيًا واجتماعيا مهما، من خلال الإخصاب المتبادل لفروع العلم الأكاديمية، وإقامة جسر بين الماركسية والنظرية الاجتماعية التقليدية. كما قدمت النظرية النقدية منظورًا خصبًا وبارعًا من حيث التصور المجازى بشكل متواصل، يمكن من خلاله استكشاف مشكلات ومتناقضات المجتمع القائم.

شخصيات رئيسية :

ماكس هـوركهيمر Max Horkheimer(١٨٩٥-١٩٧٣) فيلسوف ألمانى وعالم علم نفس اجتماعى. كان هوركهيمر رائدًا فى وضع أسس التناول الذى يجمع عدة فروع من العلم، وهو التناول الذى أصبح مميزًا للنظرية النقدية. كان اهتمامه الرئيسى هو تحليل الآليات النفسية والعقلية والأيديولوجية التى من خلالها تحتوى المجتمعات الطبقية صراعًا. لقد فسر الشمولية من منظور الاتجاهات النفسية، والعرقية والسياسية للرأسمالية الليبرالية، وأكد أن مجيئ " مجتمع الجملة" وسيطرة" ثقافة الصناعة"، قد جعل التقسيم الأيديولوجى القديم غير متصل بالموضوع، وهدد بشكل دائم بإخضاع الحرية الفردية. وتتضمن أعمال هوركهيمر الرئيسية: **دراسات عن السلطة والأسرة** (مع إريك فروم Erich Fromm) (١٩٣٦)، **وجدلية التنوير**، (مع تيودور أدورنو Theodore Adorno) (١٩٤٤)، **وكسوف العقل**(١٩٧٤).

هربرت ماركوز Herbert Marcuse(١٨٩٨-١٩٧٩) فيلسوف ألمانى ومنظر اجتماعى، لقد وصف ماركوز المجتمع الصناعى بأنه نظام قمعى شامل، يكبت المناظرة والنقاش ويمتص كل أشكال المعارضة. وفى مواجهة هذا المجتمع ذى البعد الواحد، دعم ماركوز الإمكانية الطوبائية للتحرر الشخصى والجنسى التى لا تدعو للخزى، حيث لم ينظر إلى الطبقة العاملة التقليدية على أنها القوة الثورية ولكن إلى مجموعات مثل: الطلبة، والأقليات الإثنية، والنساء والعمال فى العالم النامى. وكان لماركوز تأثير كبير على اليسار الجديد فى الستينيات من القرن العشرين. وتشمل أهم

أعماله: **العقل والثورة** (١٩٤١)، و**إيروس والحضارة** (١٩٥٥[١٩٦٩])، و**الإنسان ذو البعد الواحد** (١٩٦٤).

تيودور أدورنو Theodor Adorno (١٩٠٣-١٩٦٩) فيلسوف ألماني، وعالم اجتماع وعالم موسيقى، أسهم إسهاما مهما فى نقد ثقافة الجملة. لقد طور مع هوركيمر نظرية اجتماعية – ثقافية جديدة، كان مركزها تقديم "العقل الآلى" بدلاً من فكرة الصراع الطبقى الماركسية. لقد اعتبر Adorno الثقافة ووسائل الإعلام الجماهيرية كأدوات سياسية، يتم من خلالها فرض الأيديولوجيات المهيمنة على المجتمع، مما ينتج الالتزام بالأعراف والعادات، وبالتالى يشل الفكر والسلوك الفردى. كما ساعد على تقدم الأسس النظرية للنظرية النفسية للفاشية. ومن أشهر كتاباته: **الشخصية الفاشية** (١٩٥٠)، و**الحدود الدنيا للأخلاق**(١٩٥١)، و**الديالكتيك السلبى** (١٩٦٦).

جورجن هابرماس Jürgen Habermas (١٩٢٩-) فيلسوف ألمانى ومنظر اجتماعى، يعتبر المفسر الرئيسى " للجيل الثانى " لمدرسة فرانكفورت. وتمتد أعمال هابرماس عبر عدة فروع علمية ابتداء من نظرية المعرفة، وديناميكيات الرأسمالية المتقدمة، إلى طبيعة العقلانية، والعلاقة بين العلوم الاجتماعية والفلسفة. وقد ركز الانتباه على " اتجاهات الأزمة" فى المجتمع الرأسمالى، التى تنتج من التوترات بين تراكم رأس المال والديمقراطية. إن تحليله للعقلانية قد طور النظرية النقدية إلى ما أصبح نظرية "الفعل التواصلى". وتتضمن أهم أعمال هايبرماس: **نحو مجتمع عقلانى** (١٩٧٠)، و**أزمة الشرعية** (١٩٧٥) و**نظرية الأهلية الصريحة** (١٩٨٤).

قراءات أخرى

Bottomore, T. *The Frankfurt School.* London: Horwood, 1984.

Held, D. *Introduction to Critical Theory.* London: Hutchinson, 1980.

Jay, M. *The Dialectical Imagination.* Boston: Little, Brown, 1973.

وإذا كان المجتمع التقليدى يعتبر كنظام قمعى، فإن التحرر منه يتطلب خلق ثقافة جديدة تماما، وأسلوب حياة بديل، أى "ثقافة مضادة". لقد كانت إحدى السمات المميزة لليسار الجديد، هى رغبته فى تبنى ودعم الحركات الثقافية والاجتماعية التى ترفض بشكل أساسى "المجتمع التكنوقراطى القمعى". كان ذلك واضحا فى بزوغ الحركة الراديكالية لتحرير المرأة وفى نمو حركات حماية البيئة (راجع ص٣٣٠). وبالطريقة نفسها، كان هناك اهتمام أكبر بالمجتمعات والقيم غير الغربية. وفى بعض الحالات ارتبط ذلك بدعم كفاح التحرر الوطنى فى العالم النامى، وفى حالات أخرى أدت إلى الاهتمام بالتصوف الشرقى فى شكل الهندوسية، والبوذية، والطاوية، والزنية، وبالمثل، تم تبنى موقفا أكثر تعاطفا مع استعمال المخدرات، التى سميت: "توسيع الإدراك والوعى" والتى أقرها كتاب مثل: ألدوس هوكسلى Aldous Huxley (١٨٩٤-١٩٦٣) وتيموثى ليرى Timothy Leary. لقد سادت داخل الثقافة المضادة لعقد الستينيات من القرن العشرين أخلاق متساهلة بشكل صريح، وتتميز عن التسامح الليبرالى الذى ساد فى المجتمع التقليدى. ورغم أن هذه الحركات كانت أساسا اجتماعية، أو ثقافية أو حتى دينية الطابع، فإن الكثيرين فى اليسار الجديد يعتبرون أنها سياسية بقوة، حيث إنها كونت شكلا من المقاومة لحضارة قمعية بشكل رئيسى، وبهذه الطريقة وفرت رؤى وحركات الثقافة المضادة، الأساس لمجتمع المستقبل المحرر.

وكما مع أشكال التحرر الأخرى، كان للتحرر السياسى بُعدا نفسيا مهمــا. ولقد تم معالجة ذلك بأوضح شكل فى عمل أطبــاء نفــسيين مثــل: آر.دى.لايــنج R.D.Laing (١٩٢٧-١٩٨٩)، ودافيد كوبر David Cooper، اللذين سميا عملهمــا بـــ "الطب النفسى المضاد". لقد كان لهما تأثير كبير بشكل خاص فى الستينيات من القرن العشرين والسنوات الأولى من عقد السبعينيات. لقــد اهتمــا بتحــدى الفهــم التقليدى للمرض العقلى. فمن وجهة نظرهما، أن المجتمع هو المجنون وليس الفرد، حيث أصبح ينظر إلى القمع والكبت الشخصى والاجتماعى على أنــه " طبيعــى". وأكدا أن من يصنفون على أنهم "مرضى عقليون " ليسوا مجانين، لكــنهم ببــساطة أناس لا يزالون يصارعون من أجل التشبث بسلامة عقولهم فى عالم مجنون. وفى هذا الضوء يمكن اعتبار أن الطب النفسى التقليدى، المعنى كما هو الحال "بــشفاء" المرض العقلى وإعداد المريض للعودة إلى المجتمع التقليدى، طب نفــسى مــستبد بشكل ايجابى. من وجهة نظر أطباء الطب النفسى المــضاد مثــل: دافيــد كــوبر (١٩٦٧)، تقع الأسرة فى قلب هذا النظام القمعى حيث إنها تــدعم فـــى الأطفــال الطاعة والامتثال، وهو ما يحضرهم لطلبات عالم مجنون. وبالتالى فإن "التحــرر" من منظور الطب النفسى المضاد، يعنى تأسيس الاستقلال الشخصى، وهو هــدف يمكن تحقيقه فقط عندما يتم إلغاء بشكل نهائى الأســرة ومعهــا كــل المؤســسات الأخرى للمجتمع التقليدى.

١. إن الحرية تعنى، فى أبسط معنى لها، غياب القيود أو الإكـــراه. غير أن قلة هى التى تعتقد أن الحرية يجب أن تكون مطلقة؛ إنهـــم يقـــرون التمييز بين الحرية والتحلل العمدى من القيم. ومع ذلك فليس من الواضـــح متى تصبح الحرية تحللا من القيم؟ هل عندما يساء اســـتخدام الحقـــوق، أم عندما يحدث ضرر للآخرين، أم عندما لا يتم تقاسم الحرية بشكل متساو؟

٢. ورغم أن التعريف الصورى أو المحايد للحرية ممكـــن، حيـــث قدمت بشكل عام مفاهيم الحرية السلبية والحرية الإيجابية. وتعنـــى الحريـــة السلبية عدم التدخل، وغياب القيود الخارجية، التى تفهم عـــادة علـــى أنهـــا القانون أو نوع ما من القيود المادية. أما الحرية الإيجابية فقد اعتبرت بشكل متنوع أنها الاستقلال وتمالك النفس، والتطور الذاتى الشخصى، وشكل مـــا من الحرية الأخلاقية أو الحرية "الداخلية".

٣. ويشير التسامح إلى الرفق والصبر، والرغبة فى التحمل والصبر على الأفعال والآراء التى تختلف معها. ويمكن الدفاع عن التـــسامح علـــى أسس الخصوصية، والتطور الشخصى، واعتمادًا على الاعتقاد بأنه يعـــزز التقدم والتجانس الاجتماعى. غير أنه يمكن وضع حدود للتسامح عندما يهدد الترابط والتماسك الاجتماعى، وأمن مجموعـــات معينـــة أو يـــوفر قاعـــدة للتطرف السياسى.

٤. إن التحرر يشكل مفهومًا راديكاليا للحرية: الإطاحـــة بكـــل مـــا يشمله نظام الظلم والاضطهاد، مما يمنح إمكانية الإشباع البشرى الكامـــل. فى القرن العشرين، حاربت حركات التحرر ضد الحكم الاستعمارى، وضد الاضطهاد الجنسى والعرقى، وضد التلاعب المنتشر الذى من المفترض أنه موجود فى المجتمعات الصناعية المتقدمة.

قراءات أخرى

Berlin, I. *Four Esssays on Liberty*. Oxford University Press, 1969.

Gray, J. and Pelczynski, Z. (eds). *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. London: Athlone, 1984.

Gray, T. *Freedom*. London: Macmillan and Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1990.

Harris, N. *National Liberation*. Harmondsworth: Penguin, 1990; and New York: St Martin's Press, 1991.

King, P. *Toleration*. London: Frank Cass, 1998.

Marcuse, H. *An Essay on Liberation*. Boston MA: Beacon and Harmondsworth: Penguin, 1972.

Mendus, S. *Toleration and the Limits of Liberalism*. London: Macmillan and Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1989.

Miller, D. (ed.) *Liberty*. Oxford University Press, 1991.

Millett, K. *Sexual Politics*. New York: Simon & Schuster, 1990.

Wolff, R.P., Marcuse, H. and Moore, B. *A Critique of Pure Tolerance*. London: Cape and Boston MA: Beacon, 1969.

الفصل العاشر

المساواة والعدالة الاجتماعية

ودولة الرفاهة

مقدمة

إن فكرة المساواة، ربما تكون السمة المحددة للفكر السياسى الحديث. فبينما اعتبر المفكرون التقليديون ومفكرو القرون الوسطى أنه أمر مسلم به، أن يكون التسلسل الهرمى طبيعيا, ومحتومًا، فإن المفكرين المحدثين انطلقوا من افتراض أن كل البشر لهم قيمة معنوية وأخلاقية متساوية. ومع ذلك، فإن المساواة أثارت خلافا لم تثره سوى قلة من المبادئ السياسية، وأدت إلى استقطاب للرأى بشكل فعلى. لقد رأى الكثيرون، مثلا، أن الطيف السياسى التقليدى، أى التمييز بين اليسار واليمين، هو انعكاس للمواقف المختلفة تجاه المساواة. ومع ذلك يوجد أيضا اتجاه الآن حيث نكون كلنا مؤمنين بالمساواة. لقد كان تقدم الفكر المؤمن بالمساواة قاسيا بحيث إن قلة من المفكرين المحدثين، إن وجدت، قد تكون غير مستعدة للإقرار بشكل ما من المساواة، سواء كانت تتعلق بالحقوق القانونية، أو المشاركة السياسية، أو إتاحة الفرص، أو احتمالات الحياة، أو أى شىء آخر. وبالتالى فإن المعركة الحديثة بشأن المساواة ليست بين من يؤيدون المبدأ ومن يرفضونه، لكنها بين وجهات النظر المختلفة حول أين، وكيف يتم تطبيقه وما هى المساواة التى يطبق عليها المبدأ.

لقد أثارت قضية المساواة جدلاً قويا بشكل خاص، عندما طبقت على توزيع الثروة أو الدخل فى المجتمع، وهو ما يشار إليه عادة بـ"العدالة الاجتماعية". كيف يجب تقسيم كعكة موارد المجتمع؟ فبينما يصر البعض على أن المطلوب هو توزيع متساو، أو على الأقل أكثر مساواة، للمكافآت والمكاسب، فإن آخرين يؤكدون أن العدالة تتطلب أن تنعكس الاختلافات الطبيعية بين البشر، فى طريقة تعامل المجتمع مع تلك الاختلافات والفروق. غير أن الأسئلة حول العدالة الاجتماعية مرتبطة بشكل ثابت بقضية دولة الرفاهة. وفى أغلب أجزاء العالم، ارتبطت قضية المساواة والعدالة الاجتماعية بالنداءات من أجل نمو نوع ما من الإنعاش الاجتماعى. ففى الواقع، ظهر خلال القرن العشرين "إجماع على دولة الرفاهة" يرى فى شرط الإنعاش الاجتماعى حجر الزاوية لمجتمع مستقر ومتجانس. لكن منذ أواخر القرن العشرين تفكك هذا الإجماع، تاركا دولة الرفاهة فى قلب نزاع أيديولوجى مرير، يعكس، بطرق عديدة، أصداء المعارك السياسية المبكرة حول المساواة. ما نقاط جاذبية دولة الرفاهة؟ ولماذا أصبح مبدأ الرعية الاجتماعية محل انتقاد حاد ؟

المساواة

يشير أقدم استخدام لكلمة "متساوى"، وهو لا يزال متبنى بشكل واسع فى اللغة اليومية، إلى تماثل المميزات المادية. بهذا المعنى، يمكن أن يقال أن كوبين يحتويان على كميات "متساوية" من المياه، ويقال أن عداء ساوى الرقم القياسى العالمى للمائة متر، وقد "يساوى" ثمن زجاجة نبيذ غالى تكلفة جهاز تليفزيون. غير أن فى النظرية السياسية هناك تمييز واضح بين المساواة وأفكار مثل الـ "تماثل"، و" التطابق"،

و"التشابه التام". ورغم أن منتقدى المساواة حاولوا أحيانا تسهيل مهمتهم بتحويل المساواة إلى مجرد تماثل، بحيث ربطوها بالتالى بعملية تنميط للمجتمع والهندسة الاجتماعية، لم يطالب أبدا أى مفكر سياسى جاد بالمساواة **المطلقة** فى كل الأشياء. إن المساواة ليست عدوة التنوع البشرى، ولا هدفها جعل الجميع متماثلين. فى الواقع، قد يقبل المنادون بالمساواة بتفرد كل فرد من البشر، وقد يقرون أيضا بأن الناس يولدون بمواهب ومهارات وصفات مميزة مختلفة، إلخ. ومع ذلك فإن هدفهم هو ترسيخ الظروف القانونية، أو السياسية، أو الاجتماعية التى سيتمكن الناس من خلالها أن يتمتعوا بشكل متساو بحياة مرضية تستحق العناء المبذول فى سبيلها. بمعنى آخر، إن المساواة لا تعنى غطاء من التماثل، لكنها بالأحرى تعنى جعل ظروف الوجود الاجتماعى تلك "متساوية"، وهى الظروف التى يعتقد أنها حاسمة لسعادة ورفاهة البشر. لكن، تتعرض المساواة لخطر أن تتدهور وتصبح مجرد شعار سياسى، إلا إذا كان من الممكن الإجابة على السؤال التالى: "المساواة فى ماذا؟" فى ماذا يجب أن يكون الناس متساويين، ومتى، وكيف، وأين ولماذا؟

إن المساواة مفهوم عالى التعقيد، فهناك عدد كبير من أشكال المساواة بقدر ما توجد طرق لمقارنة ظروف الوجود البشرى. من الممكن، مثلا، الحديث عن المساواة الأخلاقية، والمساواة القانونية، والمساواة السياسية، والمساواة الاجتماعية، والمساواة الجنسية، والمساواة العرقية، ... إلخ. ومن ناحية أخرى، لقد افترض مبدأ المساواة عددا من الأشكال، أكثرها أهمية المساواة الأساسية، وتساوى الفرص، وتساوى النتيجة. رغم أن أفكار تساوى الفرص وتساوى النتيجة قد تطورت من الالتزام الأصلى بالمساواة الأساسية، ففى بعض الأوقات كانتا تشيران إلى اتجاهات مختلفة جدا. فالمدافعين عن المساواة القانونية. مثلا، قد يدينون بصراحة تساوى الفرص عندما يقتضى ذلك تمييزا لصالح الفقير والمحروم. وبالمثل، قد يهاجم

أنصار المساواة الاجتماعية مفهوم تساوى الفرص، على أساس أنه يعادل الحق فى أن يكون المرء غير متكافئ. ومن ثم، فإن المذهب القائل بالمساواة بين البشر يشمل مجموعة واسعة من الآراء، وطابعه السياسى كان موضوعا لخلاف عميق.

المساواة الأساسية

إن أقدم مفهوم للمساواة كان له تأثير على الفكر السياسى هو ما يمكن تسميته: "المساواة التأسيسية"، حيث يفترض أن كل الناس متساوين بمقتضى الجوهر البشرى المشترك. إن مثل هذه الفكرة نشأت من نظريات الحقوق الطبيعية، التى هيمنت على الفكر السياسى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر. إن الإعلان الأمريكى للاستقلال، مثلا، يعلن أن "كل البشر قد خلقوا متساوين"، والإعلان الفرنسى لحقوق الإنسان والمواطن ينص على أن "البشر ولدوا أحرارا ويظلون كذلك ومتساويين فى الحقوق". لكن، ما شكل المساواة التى يقرها بطريقة طنانة مثل هذين الإعلانين؛ بالطبع إنهما لم يصدرا بيانات وصفية بشأن المصير البشرى، فالقرن الثامن عشر هو فترة امتيازات اجتماعية راسخة، وعدم مساواة اقتصادية صارخة. لقد كان هذان الإعلانان، بالأحرى، تأكيدات معيارية بشأن القيمة المعنوية والأخلاقية لكل حياة بشرية. إن جميع البشر " متساوون"، بالمعنى البسيط إنهم جميعا "بشر". لقد " ولدوا" أو "خلقوا" متساوين. إنهم "متساوون فى نظر الله". لكن ما الذى يقتضيه هذا الشكل من المساواة فى الحياة العملية ؟

فى الفترة الحديثة المبكرة، لم تكن المساواة التأسيسية مرتبطة بشكل محدد بفكرة تساوى الفرص، كما لم تربط كذلك بأى مفهوم للمساواة فى الثروة أو الوضع الاجتماعى. إن كتابا من أمثال جون لوك (راجع ص٤٥٤) لم يروا أى تناقض فى إقرارهم لفكرة أن "كل البشر خلقوا متساوين، وفى الوقت نفسه، دفاعهم عن

الحقوق المطلقة للملكية وحصر حق الاقتراع على من يملكون ملكيـــة مـــا ــ دون ذكر شيء عن استبعاد الجنس الأنثوى بالكامل مـــن فئـــة "البـــشر". إن "الرجـــال" متساوون فقط بمعنى أن كل البشر قد منحوا حقوقًا طبيعية متماثلة، غير أنه يتعـــين تحديد وتعريف هذه الحقوق. إن الفكرة هى أن كل البشر يملكون حقوقا متـــساوية، على أساس ما يسمى عادة بـــ"المساواة الأساسية". إن المساواة الأساسية تقتضى أن كل شخص مخول بأن يعامل بمساواة، بواسطة قواعد الممارسة الاجتماعية، وذلك بمقتضى بشريتهم المشتركة. إن ذلك فى حد ذاته يعنى أن قاعدة إجرائية هى التـــى تضمن لكل شخص حرية فعل متساوية، أيا كان ما يختارون ويفعلون بحياتهم، وأيا كان ما يستطيعون القيام به، بغض النظر عن الفرص، والموارد أو الثـــروة التـــى بدؤوا بها.

إن المظهر الأوضح، وربما الأكثر أهمية، للمساواة الأساســـية هـــو مبـــدأ المساواة القانونية، أو "المساواة أمام القانون". وهو ما يقضى بأن القانون يجـــب أن يعامل كل شخص كفرد، بحيث لا يظهر أى اهتمام لخلفيته الاجتماعية، أو دينه، أو عرقه، أو لونه، أو جنسه، إلخ. وبهذا المعنى، يجب أن تكـــون العدالـــة" عميـــاء " بالنسبة لكل العوامل الأخرى التى ليست متعلقة بالقضية المنظورة أمام المحكمـــة، خاصة الدليل المقدم. إن المساواة القانونية، بالتالى، هى حجر الزاوية لحكم القانون، الذى تم مناقشته فى الفصل السادس. ويسعى حكم القانون لضمان أن كل ســـلوك، سواء كان لمواطنين خاصين أم لمسؤولين فى الدولة، يتفق مـــع إطـــار القـــانون، والقانون فقط. وفى الولايات المتحدة، ينعكس ذلك فى المبدأ الدستورى الخاص بـــ "الحماية المتساوية"، والذى طبقا له يجب أن يعامل الناس بطريقة مماثلة فى ظـــل الظروف المتماثلة. لقد استخدم ذلك المبدأ فى تقديم قضية الحقوق المدنيـــة، أمـــام المحكمة العليا فى قضية: **براون مقابل مجلس التعلـــيم** (١٩٥٤)، وهـــى القـــضية الأشهر، حيث أعلن أن العزل العرقى فى المدارس الأمريكية غير دستورى.

غير أن مبدأ المساواة الأساسية سلبي بشكل رئيسي: إنه يقتصر بشكل واسع على مهمة استئصال الامتيازات الخاصة. وكان ذلك جليا في حقيقة أن النداءات من أجل المساواة الأساسية انطلقت في أول الأمر على أمل تفكيك التسلسل الهرمي للطبقات الاجتماعية والمراتب، التي بقيت منذ العصور الإقطاعية؛ وكان عدو هذه النداءات هو الامتياز الأرستقراطي. ويفسر ذلك أيضا، لماذا تلقى المساواة الأساسية موافقة عامة تقريبا، حيث تتمتع بتأييد المحافظين والليبراليين وكذلك وبالدرجة نفسها تأييد الاشتراكيين. في الحقيقة، إنها أحد أشكال المساواة التي نادرا ما يعتقد أنها تحتاج إلى تبرير: إن الامتيازات الممنوحة لطبقة من الأشخاص على أساس "صدفة الميلاد" مثل: الجنس، أو اللون، أو العقيدة أو الدين، تعتبر حاليا بشكل واسع أنها مجرد تعصب أعمى أو تحيز غير منطقي. لقد كان ذلك جليا في الإدانة العالمية لنظام التمييز العنصري في جنوب أفريقيا. إلا أن، كثيرين ينظرون إلى المساواة الأساسية كمفهوم محدود، مفهوم إذا ترك لنفسه قد يكون عاجزا عن إنشاء مساواة حقيقية. إن المساواة القانونية، مثلا، تضمن لكل شخص حقا متساويا في تناول الطعام في مطعم غال، بمعنى أن لا أحد يتم استبعاده على أساس العرق، أو اللون، أو العقيدة، أو الجنس أو أي شيء آخر، لكنها تفشل تماما في معالجة قدرتهم على ممارسة هذا الحق، أي نقودهم. إن ذلك ما عناه الروائي الفرنسي أناتول فرانس عندما سخر في **الزنبق الأحمر** قائلا: "إنها المساواة المهيبة للقانون التي تمنع الغني مثل الفقير من سرقة الخبز والنوم تحت الجسور".

إن هذه القيود يمكن رؤيتها في ما يتعلق بكل من المساواة العرقية والجنسية. وتتطلب المساواة الأساسية ألا يحرم أحد على أساس عرقه أو جنسه وأن تكون متسقة، مثلا، مع القوانين التي تحظر مثل هذا التمييز. غير أن مجرد حظر التمييز العنصري لا يقاوم بالضرورة العنصرية المتأصلة ثقافيا أو "المؤسسية"، كما لا تعالج

الضرر الاقتصادى والاجتماعى الذى قد تعانى منه الأقليات العرقية. لقد بحث 'كارل ماركس (راجع ص٦٢٧)' هذه المشكلة فى بحثه "عن المسألة اليهودية" ([١٨٤٤] ١٩٦٧). لقد قلل ماركس من شأن محاولات تحقيق "التحرر السياسى" اليهودى من خلال اكتساب حقوق مدنية وحريات متساوية، مدافعا بدلا من ذلك عن "التحرر الإنسانى"، أى تحرر كل الناس وليس اليهود فقط من استعباد الظلم الطبقى. لقد قبل الماركسيون أن الرأسمالية حققت شكلاً من المساواة من حيث أن السوق لا تحكم على الناس طبقا لمكانتهم الاجتماعية أو أية ميزات فردية أخرى، لكنها تحكم عليهم طبقا لقيمتهم السوقية. إلا أن وجود الملكية الخاصة يولد فروقا طبقية تضمن أن يكون للأفراد قيم سوقية مختلفة بشكل صارخ. لذلك صور الماركسيون المساواة القانونية على أنها مساواة "سوق" أو مساواة "برجوازية"، وأكدوا أنها تعمل كواجهة، تفيد فى إخفاء حقيقة الاستغلال وعدم المساواة الاقتصادية.

لقد تضمن الصراع من أجل المساواة الجنسية الدعوة أيضا للمساواة القانونية أو "المساواة فى الحقوق". إن الزعيمات المبكرات لحركة تحرير المرأة والمطالبة بالمساواة بين الجنسين من أمثال: مارى ولستونكروفت Mary Wollstonecroft قدمت هى وجى. إس.مل (راجع ص٤٣٦) حججهما من منظور الفردانية الليبرالية: من وجهة نظرهما، يتعلق الجنس (ذكر أو أنثى) بالحياة العامة لأن كل "شخص" مخول بالحقوق نفسها فى التعليم، والقانون، والسياسية، إلخ. لقد أكدت ولستونكروفت، على سبيل المثال، أن النساء يجب الحكم عليهن كبشر بغض النظر عن تمييز الجنس. لكن رغم أن النساء قد قطعن طريقا طويلا لتحقيق المساواة الأساسية مع الرجال فى الكثير من المجتمعات الحديثة، فإن أشكالا مهمة من عدم المساواة الثقافية والاجتماعية والسياسية لا تزال موجودة. ونتيجة لذلك، فإن عدة حركات حديثة لتحرير المرأة (راجع ص١١٥) تبنت التحرك فيما وراء الفكرة الليبرالية للمساواة فى الحقوق وتبنى مفاهيم أكثر راديكالية للمساواة. إن الحركات

الاشتراكية لتحرير المرأة، مثلا، تسعى لتقديم قضية مساواة اجتماعية أكبر. لقد سلطن الضوء على عدم المساواة الاقتصادية التى تمكن الرجال من أن يكونوا "مصدر الرزق" بينما تظل النساء إما ربات بيوت بلا أجر أو مقيدات بالوظائف ذات الأجر المنخفض والوضع الردىء. من جانبهن، تؤكد الحركات النسائية الراديكالية أن المساواة الأساسية غير مناسبة، لأنها تنطبق فقط على الحياة العامة وتتجاهل حقيقة أن النظام الأبوى: "حكم الذكور"، المنافى للمساواة، متجذر فى هيكل الأسرة والحياة الشخصية، وبالتالى فإن المساواة الجنسية ذات المغزى تتطلب أن لا تتمتع النساء فقط بحقوق قانونية متساوية، لكن أن يتمتعن أيضا بحقوق مساوية للرجال فى الحياة الاقتصادية، والاجتماعية، والمنزلية.

ماري ولستونكروفت Mary Wollstonecraft (١٧٥٩-١٧٩٧)

منظرة اجتماعية بريطانية ومن أنصار نظرية المساواة بين الجنسين. لقد جذبتها الثورة الفرنسية إلى السياسية الراديكالية، وأصبحت ولستونكروفت جزءًا من دائرة فكرية وإبداعية ضمت زوجها، الفوضوى وليم جودوين. وتوفت وهى تضع فى العالم ابنتها، مارى، التى تزوجت فيما بعد الشاعر شيلى وكتبت **فرانكشتاين**.

لقد طورت **ولستونكروفت** أول نقد منهجى ينتمى لحركة تحرير المرأة وذلك قبل ٥٠ عاما من ظهور حركة المطالبة بحق المرأة فى الاقتراع. وتميز اقتناعها بالمساواة بين الجنسين بالإيمان بالعقل والالتزام الإنسانى الراديكالى بالمساواة، حيث تأثرت بليبرالية لوكيان Lockian كما تأثرت بالراديكالية الديمقراطية لروسو (راجع ص ٤١١) (ومع ذلك فقد اعترضت على استبعاده للنساء من المواطنة). وفى: **تبرير حقوق الرجال**

(١٧٩٠) انتقدت هياكل وممارسات الحكومة البريطانية من وجهة نظر مـا أسمته بـ"حقوق الإنسانية". إن أشـهر أعمالهـا: **تبريـر حقـوق النـساء** (١٧٩٢[١٩٦٧])، قد شدد على الحقوق المتساوية للنساء على أساس مفهوم الـ " شخصية البشرية".

ولقد أعلنت أن "التمييز الجنسى" قد يصبح غيـر مهـم فـى الحيـاة السياسية والاجتماعية عندما تكسب النساء حق الوصول إلى التعليم وينظـر إليهن على أنهن مخلوقات عقلانية بحكم حقهن الشخصى. غيـر أن أعمـال ولستونكروفت لم تؤكد فقط على الحقوق المدنية والسياسية لكنهـا طـورت أيضا تحليلا أكثر تعقيدًا للنساء لكونهن أشياء وموضوعات للرغبـة، كمـا قدمت المجال المنزلى كنموذج للجماعة والنظام الاجتماعى.

الفرصة المتساوية

يعتقد فى كثير من الأحيان أن مفهوم الفرص المتساوية الأكثر راديكاليـة، قد تلى بشكل طبيعى فكرة المساواة الأساسية. ورغم الروابط بين الاثنين، فقد يكون لهما تداعيات مختلفة جدا، وكما سيتضح فيما بعد، فإن التطبيق الملتـزم للفرصـة المتساوية قد يكون فى خطر انتهاك مبدأ المساواة الأساسية. ويمكن العثـور علـى فكر الفرصة المتساوية فى كتابات أفلاطون (راجع ص٤٧) الذى اقترح أن ترتكز المكانة الاجتماعية بشكل دقيق على القدرة الفردية والجهد، وإن النظـام التعليمـى يجب أن يمنح كل الأطفـال فرصـة متـساوية لتحقيـق مـواهبهم. لقـد أقـرت الأيديولوجيات الحديثة بشكل واسع هذا المفهوم. واعتنقته كمبدأ أساسى الأحـزاب السياسية من جميع الأطياف تقريبا. إن الـديمقراطيين الاجتمـاعيين (راجـع ص ٥٢٠) والليبراليين المحدثين، يعتقدون أن الفرصة المتساوية هـى حجـر الزاويـة

للعدالة الاجتماعية، وتحول المحافظون مؤخرًا إلى اعتناق القضية، وهم يمجدون الآن فضائل ما يسمونه: "المجتمع اللاطبقي"، وهو ما يعنى مجتمع يرتكز على المجهود الفردى، وليس على الملكية الجماعية، كما يقول ماركس.

إن المساواة الأساسية تركز اهتمامها على الوضع الذى يتمتع به الناس، سواء كبشر أو فى عيون القانون؛ لكنها لا تعالج "الفرص" المتاحة لهم، ولا الظروف التى يعيشون فيها ولا الفرص أو الإمكانيات المتاحة لهم. إن الفرصة المتساوية تهتم بشكل رئيسى بالظروف الأولية، بنقطة بداية الحياة. فى كثير من الأحيان تستخدم الاستعارات الرياضية لنقل ذلك المعنى، مثل القول: " نقطة انطلاق متساوية" فى الحياة، أو إنه يجب لعب تلك الحياة على "ملعب متساوى". غير أن حصر المساواة فى الظروف الأولية للحياة، قد يكون له تداعيات معارضة للمساواة بين البشر بشكل راديكالى. لا يتوقع أنصار الفرص المتساوية أن ينهى كل العدائين السباق معا لمجرد أنهم تركوا نقطة البداية فى الوقت نفسه. فى الحقيقة، إن "البداية المتساوية" تحديدًا للسباق هى التى تجعل، فى عيون الكثيرين، نتيجته غير المتساوية مشروعة، وهى الفرق بين الفائز والخاسر، ويمكن إرجاع الأداء غير المتساوى، ببساطة تامة، إلى الفروق فى القدرة الطبيعية. وفى الواقع، يؤدى مبدأ الفرص المتساوية إلى أن يكون "فرصة متساوية ليصبح المرء لا متساوى". ويرجع ذلك إلى أن المفهوم يميز بين شكلين من المساواة: شكل مقبول، والآخر غير مقبول. إن عدم المساواة الطبيعية، الناجمة عن المواهب والمهارات الشخصية والعمل الشاق، إلخ، تعتبر محتومة أو " صحيحة" أخلاقيا، فطبقا لكلمات "مرجريت تاتشر هناك "حق فى أن يكون المرء غير متساوى". غير أن عدم المساواة الناشئة عن ظروف اجتماعية مثل: الفقر، أو التشرد، أو البطالة، فإنها "باطلة" أخلاقيا، لأنها تسمح للبعض بأن يبدأ سباق الحياة فى منتصف مضمار السباق،، بينما المتسابقون الآخرون لم يصلوا إلى الإستاد بعد.

تشير الفرص المتساوية إلى مثل أعلى لا يؤمن بالمساواة بين البشر، لكنه مثل أعلى خاص جدا: مجتمع أهل الكفاءة والجدارة. لقد ابتكر مايكل يونج Michael Young (١٩٥٨) تعبير "حكم أهل الكفاءة والجدارة" للإشارة إلى الحكم بواسطة نخبة فكرية موهوبة، وحدد الجدارة والكفاءة بحاصل الذكاء (IQ) + المجهود (رغم أن يونج استخدم الكلمة بشكل ساخر). وفى مجتمع أهل الكفاءة والجدارة، يكون الفشل والنجاح إنجازا "شخصيا"، يعكس فقط حقيقة أنه بينما يولد البعض بمهارات ورغبة فى العمل الشاق، يكون آخرون بلا موهبة وكسالى. إن مثل عدم المساواة تلك ليست فقط مبررة أخلاقيا، لكنها تقدم أيضا حافزا قويا للجهد الفردى بتشجيع الناس على تحقيق أية مواهب قد يملكونها. غير أن فكرة حكم أهل الكفاءة والجدارة ترتكز بقوة على القدرة على التمييز بوضوح، بين الأسباب "الطبيعية" والأسباب "الاجتماعية" لعدم المساواة. إن علماء النفس من أمثال: هانز إيزنك Hans Eysenck (١٩٧٣) وأرثور جنسن Arthur Jensen (١٩٨٠) قد ناصروا قضية عدم المساواة الطبيعية، وأيدوا استخدام اختبارات حاصل الذكاء التى يدعون أنها تستطيع قياس الذكاء الفطرى. إن مثل هذه الأفكار تقع، مثلا، وراء إدخال الانتقاء، فى مدارس بريطانيا من خلال استخدام ما يسمى فحص "الأحد عشرة زائد". غير أن الأداء، عمليا، فى مثل هذه الاختبارات والفحوص يتأثر بمجموعة واسعة من العوامل الاجتماعية والثقافية التى تفسد أى تقييم للقدرة "الطبيعية". إن الانتقاء فى مدارس بريطانيا، مثلا، يحدث انحيازا واضحا لصالح الأطفال المنحدرين من بيوت الطبقة المتوسطة، من كان أهلهم أنفسهم أداؤهم جيدا عادة فى المدرسة. إن المشكلة تكمن فى إذا لم يكن ممكنا فصل الموهبة الطبيعية عن التأثيرات الاجتماعية بشكل موثوق به، فإنه يجب التخلى عن فكرة عدم المساواة الطبيعية نفسها. ومن ناحية أخرى، إذا لم يكن ممكنا اعتبار الثروة والمكانة الاجتماعية كإنجاز شخصى فقط، فقد يكون على مفهوم الفرص المتساوية أن يفسح الطريق لمفهوم أكثر راديكالية للمساواة.

ومع ذلك فإن جاذبية الفرصة المتساوية قوية، فهى تمنح، بشكل خاص، إمكانية زيادة الحرية المتساوية إلى أقصى حد للجميع. إن الفرص المتساوية تعنى، ببساطة، إزالة العراقيل التى تقف فى طريق التطور الشخصى للتحقق الذاتى، وهو حق يجب بالطبع أن يتمتع به كل المواطنين. لم يعد العديد من تطبيقات المبدأ محل خلاف. لقد أصبح مقبولا بشكل واسع، مثلا، أنه يجب فتح المستقبل المهنى للموهبة، ويجب أن يرتكز الترقى على المهارة. إلا أن البعض أكدوا أن التطبيق الصارم والدقيق للمبدأ، قد يؤدى إلى انتشار تدخل الدولة فى الحياة الاجتماعية والشخصية، مما يهدد الحرية الفردية وبما ينتهك مبدأ المساواة الأساسية. إن الأسرة، مثلا، يمكن اعتبارها عقبة رئيسية لتحقيق الفرص المتساوية. فالأسرة، من خلال توريث الثروة وتقديم مستويات مختلفة من التشجيع الأسرى، والاستقرار الاجتماعى والوفرة المادية، تضمن أن الناس لا يحصلون على بداية متساوية فى الحياة. إن دفع تساوى الفرص إلى حده الأقصى قد يعنى إلغاء الميراث وتنظيم الحياة الأسرية من خلال مجموعة واسعة من البرامج التعويضية. وبهذا المعنى، قد يكون هناك تبادل بين المساواة والحرية، مع الحاجة إلى التوصل إلى توازن بين مطلب تساوى الفرص من ناحية، والحاجة إلى حماية الحقوق الفردية والحريات من ناحية أخرى.

يقود مبدأ تساوى الفرص إلى قضية صعبة بشكل خاص، ألا وهى التمييز العكسى أو التمييز "الإيجابى". إنها سياسة تمييز لصالح المجموعات المحرومة على أمل تعويض حالات الظلم السابق، وهى شكل مبكر مرتبط بـ"العمل الإيجابى" فى القضايا العرقية فى الولايات المتحدة. إن مثل هذه السياسية يمكن تبريرها بوضوح من منظور تساوى الفرص. عندما تكون الأقليات العرقية، مثلا، معدمة اجتماعيا، فإن تأمين المساواة الأساسية فقط لهم، لا يمنحهم فرصة حقيقية للحصول على تعليم، أو متابعة مستقبل مهنى أو الدخول إلى الحياة السياسية. ولقد اعترف بذلك، على

سبيل المثال، فى المحكمة العليا فى الولايات المتحدة فى قضية **أعضاء مجلس جامعة كاليفورنيا ضد باك** (١٩٧٨)، حيث أيدت مبدأ التمييز العكسى فى القبول فى التعليم. بهذا المغنى، يعمل التمييز العكسى بالأحرى مثل نظام سباق العدل(*) فى رياضة الجولف، لضمان منافسة عادلة ومتساوية بين أطراف غير متساويين. يؤكد البعض أن هذا التطبيق للمبدأ يعادل معاملة مختلفة لكن متساوية، وبالتالى فهى تتفق مع النقد القاسى للمساواة الأساسية. إلا أن آخرين يفترضون أن المعاملة غير المتساوية، ولو كانت فى محاولة لتفويض ضرر سابق، فإنها بالضرورة تنتهك مبدأ الحقوق المتساوية. فى قضية باك، مثلا، حرم طالب من مكان فى الجامعة، بقبول مرشحين آخرين بسجلات تعليمية أضعف من سجلاته.

التساوى فى النتيجة

إن فكرة تساوى الدخل هى أكثر وجه راديكالى، ومحل نزاع فى القول بالمساواة بين البشر. فبينما يتطلب تساوى الفرص اتخاذ خطوات مهمة نحو تحقيق مساواة اجتماعية واقتصادية أكبر، فإن التساوى فى "النتائج" يتطلب تغيرات أكثر حسما بكثير. إنه هدف يكشف عن انقسام أيديولوجى أساسى: يرى الاشتراكيون، والشيوعيون وبعض الفوضويين أن توفر مستوى عال من المساواة الاجتماعية هدف أساسى، فى حين يعتقد المحافظون والليبراليون أن تساوى النتيجة أمر غير أخلاقى وغير طبيعى.

إن الاهتمام "بالنتائج" بدلا من "الفرص" يحول الاهتمام بعيدا عن نقطة بداية الحياة إلى نتائجها النهائية، ويحول الاهتمام من الفرص إلى المكافآت. إن

(*) سباق يتساهل فيه مع العنصر الضعيف أو يفرض فيه على العنصر القوى عبئًا إضافيًا بحيث تصبح فرص الكسب متكافئة .(المترجم)

التساوى فى النتيجة يقتضى أن " ينهى " كل العدائين السباق عند خط النهاية معـــا، بغض النظر عن نقطة بداياتهم والسرعة التى جروا بها. وهكذا، فإن تساوى النتائج لا يختلف فقط مع المساواة الأساسية وتساوى الفرص، لكنه قد يتعـــارض بـــشكل إيجابى معهما. ورغم أنه لا يكون واضحا أحيانا ما إذا كانت "النتائج "تـــشير إلـــى الموارد أو إلى مستويات الإنعاش الاجتماعى أو التحقق، فـــإن المطالبـــة بمـــساواة النتائج يرتبط عامة بفكرة المساواة المادية، المساواة فـــى الظـــروف الاجتماعيـــة، وظروف المعيشة وربما الأجور. غير أن بالنسبة لكثيرين، تمثل المساواة الماديـــة مجرد هدف من عدد من الأهداف المرجوة، ولابد من التوصل لحـــل وســـط بـــين المساواة الاجتماعية والاهتمامات مثل الحرية الفردية والحـــوافز الاقتـــصادية. إن جان جاك روسو (راجع ص٤١١) اعتبر فى كثير من الأحيان لـــسان حـــال هـــذه المدرسة الفكرية. ورغم أن روسو (إ ١٧٦٢] ١٩٦٩) لم يكن اشتراكيا، بمعنـــى أنه كان مدافعا قويا عن الملكية الخاصة، فإنه اعترف مـــع ذلـــك بأخطـــار عـــدم المساواة الاجتماعية عندما افترض أنه "لن يكون هناك مواطن غنـــى لدرجـــة أن يشترى مواطنا آخر، ولن يكون هناك مواطن فقيرة لدرجـــة أن يـــضطر أن يبيـــع نفسه". إن هذا المبدأ ينسجم مع الفكرة الحديثة لإعادة توزيع الثروة من الأغنياء إلى الفقراء، وهى تتعلق أكثر بتقليل عدم المساواة الاجتماعية أكثر من تحقيق أى هدف مجرد للمساواة الاجتماعية. بهذا المعنى، عندما يؤيد الـــديمقراطيون الاجتمـــاعيون المساواة فإنهم يشيرون إلى الفكرة المتواضعة الخاصة بالمساواة "التوزيعية"، وليس إلى أى هدف راديكالى للمساواة "المطلقة". رغم أنهم يقرون بأن المساواة الماديـــة أمر مرغوب فيه، فإنهم يقرون أيضا ضرورة وجود درجة ما من عدم المـــساواة، لتوفير، مثلا، حافز على العمل.

غير أن الاشتراكيين الأصوليين يؤمنون بأن درجـــة أعلـــى مـــن المـــساواة الاجتماعية، أمر ممكن ومرغوب فيه. لقد استخف ماركس، مثلا، بفكـــرة المـــساواة

نفسها، فهو يرى فيها حقا "برجوازيا"، أى الحق فى عدم المساواة. ولذلك فقد وضع تمييزا واضحا بين ملكية متساوية، أو على الأقل أكثر مساواة، وهدفه الخاص، وهو الملكية المشتركة لوسائل الإنتاج. إن الدعوة إلى إلغاء كل أشكال الملكية الخاصة، مهما كانت موزعة بالتساوى، هو فى الحقيقة، تبنى فكرة المساواة الاجتماعية "المطلقة". ربما تكون أشهر تجربة فى المساواة الراديكالية بين البشر قد حدثت فى الصين، فى ظل ما سمى بـ" الثورة الثقافية" (١٩٦٥-١٩٦٨). وخلال هذه الفترة، لم يكتف الحرس الأحمر الثورى بإدانة الفروق فى الأجور وكل أشكال الامتيازات والتسلسل الهرمى، لكنهم أدانوا أيضا الرياضة التنافسية حيث ألغوا كرة القدم.

إن أنصار تساوى النتيجة، سواء كانوا معتدلين أو راديكاليين، يؤكدون عادة أنها أكثر أشكال المساواة حيوية، حيث بدونها تصبح أشكال المساواة الأخرى مصدر خزى وعار. إن الحقوق القانونية والمدنية المتساوية، مثلا، ذات فائدة ضئيلة بالنسبة للمواطنين الذين لا يملكون عملا مضمونا، وأجرا لائقا، وسقفا فوق رؤوسهم.. إلخ. ومن ناحية أخرى، فإن نظرية الفرص المتساوية تستخدم عادة للدفاع عن عدم المساواة المادية، بخلق أسطورة إن عدم المساواة تلك تعكس عوامل "طبيعية" وليست عوامل "اجتماعية". ورغم أن المدافعين عن المساواة الاجتماعية نادرا ما يدعون إلى مفهوم المساواة "الطبيعية"، فإنهم عادة ما يؤكدون أن الفروق بين البشر تنتج فى أغلب الأحيان من المعاملة غير المتساوية للمجتمع، أكثر من أن تكون نتيجة موهبة طبيعية غير متساوية. إنهم يؤكدون أن النجاح مثلا فى اختبارات حاصل الذكاء (IQ) والأشكال الأخرى من التقييم التعليمى، هو انعكاس للخلفية الاجتماعية، وثقافة مدرسية جيدة، وطريقة تدريس محفزة بقدر ما هو دلالة على قدرة طبيعية.

إن تساوى النتيجة يمكن أيضا تبريره على أساس أنه شرط أساسـى لتـأمين الحرية الفردية. بقدر ما يكون الفرد معنيا، فإن مستوى معين مـن الرخـاء المـادى يكون أساسيا، إذا كان على الناس أن يعيشوا حياة تستحق العناء وتؤدى إلى التحقـق، وهو توقع يستحقه بالطبع كل واحد فينا. كان روسو يخـشى مـن أن يـؤدى عـدم المساواة المادية، فى الواقع، إلى استعباد الفقير وحرمانه من كـل مـن الاسـتقلال الأخلاقى والفكرى. وفى الوقت نفسه، قد يفسد انعدام المساواة الأغنياء، حيث يـساعد على جعلهم أنانيين، ومولعين بالاقتناء وعقيمين. وبالإضافة إلى أن المستوى العـالى من المساواة الاجتماعية ينظر إليه أحيانا على أنه أمر حيوى للانـسجام الاجتمـاعى والاستقرار. ويؤكد أر.إتش.تـاونى R.H.Tawney (راجـع ص٥٢٣) فـى كتابـه: المساواة ([١٩٣١] ١٩٦٩) أن المساواة الاجتماعية تمثل الأساس العملى للـ" ثقافـة المشتركة"، المرتكزة على القوة الموحدة" للاشتراك فى المصلحة أو الشعور أو العمل أو الخبرة". وعلى النقيض، لقد انتقـد بقـسوة الفرصـة المتـساوية لأنهـا "فلـسفة الشراغف"(*): قد يبدأ الجميع من الموقع نفسه لكنهم يتركون بعد ذلك لتقلبات السوق، قد ينجح البعض لكن الكثيرين يفشلون، وبالتالى اعتبـرت أجيـال مـن المفكـرين الاشتراكيين أن المساواة الاجتماعية أساس للتعاون التلقائى والجماعة الحقيقية.

غير أن المنتقدين يشيرون إلى أن متابعة تساوى النتيجة تؤدى إلى الركـود والظلم وفى النهاية إلى الاستبداد. وينتج الركود فى الواقع من أن عمليـة "تـسطيح "المستويات الاجتماعية، يؤدى إلى وضع سقف للتطلعات وتزيل الحـافز للمـشروع الحر والعمل الشاق. وفى المدى البعيد، فإن المجتمع الذى يتحرك نحو هدف المساواة الاجتماعية، سيدفع بالتالى ثمنا ثقيلا من منظور العقم والجمـود. غيـر أن التكلفـة الاقتصادية للمساواة تكون منفرة أقل من التكلفة المعنوية التى يجب دفعهـا. إن ذلـك هو الدرس الذى لا يألوا مفكرو اليمين الجديد من أمثال: فريـدريك هايـك (راجـع

(*) تشير إلى السياسات التى تأخذ فى الاعتبار عوامل العرق أو اللون أو الدين أو الجنس، مـثلا من أجل استفادة جماعة ممثلة تمثيلاً ناقصا.(المترجم).

ص٥٧٣) وكيث جوزيف (١٩٧٩) جهدا لتلقينه. ومن وجهة نظرهم، يرتكز المبدأ الاشتراكى للمساواة على حسد اجتماعى، والرغبة فى امتلاك ما يمتلكه الثرى بالفعل. إن السياسات التى تهدف إلى تعزيز المساواة بإعادة توزيع الثروة، لا تفعل سوى سرقة الأغنياء من أجل دفع الأموال للفقراء. ويدافع هايك، بأن الحقيقة البسيطة هى أن الناس مختلفون جدًا، ولهم تطلعات ومواهب، واستعدادات، إلخ مختلفة، وأن معاملتهم على أنهم متساوون لابد أن يؤدى بالتالى إلى عدم مساواة. إن ذلك ما صوره جوزيف على أنه التناقض الذى يقع فى قلب مفهوم المساواة. فكما طرحها أرسطو (راجع ص١٢٨)، لا ينشأ عدم العدل فقط عندما يعامل الأنداد بشكل غير متساوى، لكنه ينشأ أيضا عندما يعامل غير المتساوين بشكل متساوى.

قد تكون حقيقة حزينة، لكن لا يستطيع كل الناس أن يركضوا بالسرعة نفسها، سيكون البعض أسرع، أو أقوى، كما سيكون للبعض قوة احتمال أكبر. وبالتالى يمكن اعتبار أن تساوى النتيجة أمر "غير طبيعى" لا يمكن تحقيقه إلا بتدخل مكثف وبانتهاك لأى مفهوم للسباق "العادل". سيصبح لزاما إعاقة العدائين الأسرع، بحيث يركضون ربما لمسافة أطول من العدائين الأقل سرعة، أو يبدؤن بعدهم، أو يجبرون على التفاوض حول مجموعة من العراقيل. باختصار، يتم معاقبة الموهبة والنتيجة المتساوية تتحقق بعملية "تسطيح للمستويات تتجه إلى أسفل". إن تحقيق تساوى النتيجة فى المجتمع بصورة عامة، سيتطلب بالتماثل نظام تلاعب شامل، غالبا ما يسخر منه على أنه " هندسة اجتماعية". ومن ثم، فإن الدافع من أجل المساواة يتحقق على حساب الحرية الفردية. ولهذا السبب يصور اليمين الجديد الدعوة إلى المساواة بهذا الشكل البائس، مؤكدين أنه يصاحب هذه الدعوى دائما نمو ظاهرة التنميط والتمييز والإكراه. ومن وجهة نظرهم، لم تكن صدفة، مثلا، أن دعوة **الثورة الثقافية** النضالية للمساواة قد صاحبها شلل اجتماعى، وفوضى، ووفاة ما يقدر بـ ٤٠٠ ألف شخص.

العدالة الاجتماعية

لقد اكتنف مصطلح "العدالة الاجتماعية" خلاف سياسى. بالنسبة للبعض، هو مرتبط بشكل لا ينفصم بالدعوة إلى المساواة بين البشر، ويعمل كشفرة للمساواة. ونتيجة لذلك، فإن اليمين السياسى يحجم عن استخدام المصطلح، باستثناء المعنى السلبى أو الازدرائى. لقد اعتبر، مثلا، أن العدالة الاجتماعية" كلمة مراوغة"، وهو تعبير يستخدم عمدًا للمراوغة أو التضليل. وتنزع العدالة الاجتماعية، من وجهة نظرهم، لأن تكون قناعا لنمو سيطرة الدولة ولتدخل الحكومة. إن المفكرين الديمقراطيين الاجتماعيين والليبراليين المحدثين، من جانب آخر، يعاملون العدالة الاجتماعية بشكل أكثر ايجابية، حيث يعتقدون أنها تشير إلى محاولة إعادة بناء نظام اجتماعى يتفق مع المبادئ الأخلاقية، ومحاولة تقويم الظلم الاجتماعى. غير أنه لا يوجد بالضرورة ارتباط، سواء كان سياسيا أو منطقيا، بين العدالة الاجتماعية وفكرة المساواة وسيطرة الدولة. وكما سيصبح واضحا فيما بعد، فإن كل نظريات العدالة الاجتماعية يمكن استخدامها لتبرير عدم المساواة. وبعض تلك النظريات لا يؤمن بدعوة المساواة وبشكل عميق.

لقد ظهر مفهوم متميز "للعدالة الاجتماعية" لأول مرة فى بدايات القرن التاسع عشر، على نقيض المثل الأعلى الأقدم "للعدالة". إنه مفهوم "اجتماعى" بمعنى أنه ليس معنيا بالعقوبات القانونية والجزاءات، بقدر ما هو معنى بالرفاهة الاجتماعية. ومن ثم فإن العدالة الاجتماعية تمثل توزيع المكاسب أو المكافآت فى المجتمع بشكل ممكن الدفاع عنه أخلاقيا، ويتم تقييمه طبقا للأجور، والأرباح، والإسكان، والرعاية الطبية، ومكاسب الإنعاش الاجتماعى، إلخ. وبالتالى فإن العدالة الاجتماعية هى بشأن "من يجب الحصول على ماذا". على سبيل المثال، متى تصبح الفروق فى الدخل، إذا حدثت، واسعة جدا بحيث يحكم عليها بأنها "غير

عادلة"؟ أو، على المستوى الدولى، هل هناك أساس للقـول بـأن التوزيـع غيـر الصحيح. للثروة بين الشمال الصناعى المزدهر، والجنوب النامى هو أمـر "غيـر أخلاقى"؟ إلا أن بعض المعلقين يرى أن مفهوم العدالـة الاجتماعيـة ذاتـه غيـر صحيح. إنهم يؤكدون أن توزيع المكاسب المادية ليس له علاقـة، مـن أى نـوع، بالمبادئ الأخلاقية مثل: العدل، لكن يمكن تقييم ذلك فى ضوء المعايير الاقتـصادية مثل: الفعالية والنمو. ويمكن تفسير نفور هايك من كلمة العدالة الاجتماعية، مـثلا، باعتقاده أن العدالة يمكن تقييمها فقط طبقا لاعتبارات فردية، وفى هذه الحالة تكون المبادئ "الاجتماعية" الأوسع لا معنى لها.

ومع ذلك، لا يرغب أغلب الناس فى قصر التوزيع المادى على الاقتـصاد فقط، فإن الكثيرين، فى الواقع، سيؤكدون أنه ربما يكون هو المجال الأهم حيث يمكن رؤية العدالة تتحقق. لكن المشكلة أن نادرا ما يتفق المفكرون السياسيون بشأن ما هو التوزيع العادل للمكافآت المادية. إن العدالة الاجتماعية، مثل العدالة ذاتها، هى مفهوم "محل نزاع بشكل أساسى"، ولا يوجد مفهوم متفق عليه بشكل جامع لما هـو عـادل اجتماعيا. لقد وافق دافيد ميللر David Miller، فى كتابه: **العدالة الاجتماعية**(١٩٧٦) على أن المفهوم محل نزاع بشكل رئيسى وهو نسبى اجتماعيا، لكنه حـاول تحديـد عدد من المبادئ المتناقضة للعدالة. فهناك عدل "لكل واحد حسب **احتياجاته**"، و"لكـل واحد طبقًا لـ**ـحقوقه**"، و" لكل واحد طبقا لـ**ـاستحقاقاته**".

وفقًا للاحتياجات

إن فكرة ضرورة توزيع المكاسب المادية على أساس الاحتياج، قد اقترحهـا بشكل عام المفكرون الاشتراكيون، وفى بعض الأحيان اعتبـرت أنهـا النظريـة الاشتراكية للعدالة. ويوجد أشهر تعبير عن ذلك فى كتاب كـارل مـاركس: **نقـد برنامج جوتا** ([١٨٧٥]١٩٦٨)، حيث أعلن أن المجتمع الشيوعى بكل معنى الكلمة

سيكتب على راياته الصيغة التالية: "من كل شخص طبقا لقدرته، وإلى كل شخص طبقا لاحتياجاته!". غير أنه سيكون من الخطأ قصر المفاهيم الاشتراكية للعدالة الاجتماعية على نظرية إشباع الحاجة، المفرطة فى التبسيط. إن ماركس نفسه، قد ميز، مثلا، بين المبدأ التوزيعى المخصص للشيوعية الكاملة والمبدأ الذى يجب تبنيه فى المجتمع "الاشتراكى" الانتقالى. لقد أقر ماركس أنه لا يمكن التخلص من الممارسات الرأسمالية بين ليلة وضحاها، وأن العديد من تلك الممارسات، مثل: الحوافز المادية، سوف تبقى لبعض الوقت فى المجتمع الاشتراكى. ومن ثم فقد اعترف بأن فى ظل الاشتراكية سيكون العمل مدفوعا طبقا لإسهامه الفردى، وأن ذلك سيختلف طبقا لقدرات العامل الجسمانية والفكرية. ففى الواقع، من وجهة نظر ماركس، إن مبدأ العدالة "الاشتراكية" يساوى: " لكل تبعا لـ **عمله**". يمكن القول أن معيار الحاجة هو أساس المبدأ "الشيوعى" للعدالة، لأنه، طبقا لماركس، مخصص فقط للمجتمع المستقبلى الذى يتميز بالوفرة المادية بحيث سيصبح السؤال عن توزيع الثروة غير ذى موضوع تقريبًا.

إن ما يحتاجه المرء يختلف عن كل ما يريده، وكذلك عن ما يفضله. إن "الحاجة" هى ضرورة، وهى "تتطلب" إشباعا، فهى ليست مجرد رغبة تافهة أو هوى عابر. ولهذا السبب، ينظر غالبا إلى الحاجات على أنها "أساسية" للبشر، وأن إشباعها هو أساس أية حياة بشرية مكتملة. فبينما تكون ما "يريده" المرء أمرا يتعلق برأى شخصى، يتشكل بعوامل اجتماعية وثقافية، فإن الاحتياجات البشرية موضوعية وعامة، تخص كل الناس بغض النظر عن الجنس، والجنسية، والدين، والخلفية الاجتماعية، إلخ. إن جاذبية نظرية العدالة الاجتماعية المعتمدة على الاحتياجات، هى أنها تعالج المتطلبات الأكثر أساسية للمصير البشرى. تقبل مثل هذه النظرية كقاعدة أخلاقية أن كل الناس مخولين بإشباع الحاجات الأساسية، لأنه

ببساطه بدون ذلك يكون الوجود البشرى الجدير بالاهتمام مستحيلا. إن محـــاولات تحديد ماهية حقوق الإنسان، مثلا، تعتمد على مفهوم معين للاحتياجات الأساســية. إن إحدى المحاولات الأكثر تأثيرا لتحديد ماهية مثل هذه الاحتياجات، قام بها عــالم علم النفس أبراهام ماسلو Abraham Maslow (١٩٠٨-١٩٧٠)، الذى اقترح بــأن هناك "تسلسلا هرميا للاحتياجات". إن الاحتياجات الأساسية أكثر من غيرها هــى الاعتبارات الفسيولوجية مثل: الجوع والنوم، تليهما الحاجة إلى الأمان، والانتمــاء، والحب، ثم هناك الحاجة إلى احترام الذات، وأخيرًا، ما أشار إليه ماسلو على أنــه "التحقق الذاتى". وفى كتاب: **نظرية الحاجة البشرية** (١٩٩١)، حدد: لن دويال Len Doyal وإيان جوغ Ian Gough الصحة الجسدية والاستقلال كاحتياجات موضوعية وعامة، مؤكدين أنهما الــشرطان المــسبقان الرئيــسيان للمــشاركة فــى الحيــاة الاجتماعية.

من الواضح أن أية نظرية للعدالة الاجتماعية معتمدة على الاحتياجات لهــا تداعيات مساواتية. إذا كانت الاحتياجات متماثلة فى جميع أنحــاء العــالم، فيجــب توزيع الموارد المادية لإشباع على الأقل الاحتياجات الأساسية لكل شخص. ويعنى ذلك، بالطبع، أن من حق كل شخص الغذاء والماء، وسقفًا فوق رأســه، ورعايــة صحية مناسبة وشكلا ما من الأمن الشخصى. فمن غير الأخلاقــى إذن أن يــسمح للناس، فى أى مكان فى العالم قد يعيشون فيــه، بــأن يجوعــوا، أو يعطــشوا، أو يتشردوا، أو يمرضوا أو يعيشون فى خوف، بينما توجد المــوارد التــى تجعلهــم يعيشون بشكل مختلف. ثم يقضى معيار الاحتياج أن على من يعيشون فى الغــرب المزدهر واجب أخلاقى بأن يخففوا المعاناة والجوع فى أماكن أخرى من العالم. فى الحقيقة، إن تلك النظرية تقترح قضية واضحة من أجل إعادة توزيع الثروة علــى مستوى العالم. وبالطريقة نفسها، فمن غير العدل تزويد أناس مرضى بشكل متساو

برعاية صحية غير متساوية. وبالتالى، فإن التوزيع طبقا للاحتياج يشير إلى التوفير العام لخدمات الإنعاش الاجتماعى، مجانا عند نقطة التسليم، بدلا من أن يشير إلى أى نظام خاص لتوفير هذه الخدمات يأخذ فى اعتباره القدرة على دفع المال. ومع ذلك، فإن نظرية العدالة التى تعتمد على الاحتياجات لا تؤدى فى جميع الحالات إلى توزيع متساو للموارد، لأن الاحتياجات نفسها قد تكون أحيانا غير متساوية. فعلى سبيل المثال: إذا كانت الحاجة هى المعيار، فإن القاعدة الوحيدة الصحيحة لتوزيع الرعاية الصحية، هى المرض. ويجب أن يحصل المريض على نسبة أكبر من موارد الأمة من الشخص الصحيح، لمجرد أنه مريض.

غير أن التوزيع طبقا للحاجات البشرية قد تعرض لهجوم شرس، ويرجع ذلك بشكل واسع إلى أنه من الصعب تحديد وتعريف الحاجات. لقد نزع المفكرون المحافظون وأحيانا الليبراليون إلى انتقاد مفهوم "الحاجات" على أساس أنه مقولة مجردة وتكاد تكون غيبية، منفصلة عن رغبات وسلوك الناس الحقيقيين. إنهم يؤكدون أن توزيع الموارد يجب بدلا من ذلك، أن يتطابق مع أكثر "الأفضليات" الملموسة التى عبر عنها الفرد، وذلك من خلال سلوك السوق. كما أشير أيضا إلى أن الاحتياجات إذا وجدت فهى فى الواقع مشروطة بالسياق التاريخى، والاجتماعى، والثقافى التى تنشأ فيه. وإذا كان ذلك صحيحا، فإن مفهوم الاحتياجات "البشرية" العامة يكون ببساطة لا معنى له، وكذلك فكرة الحقوق "البشرية" العامة. إن الناس فى أماكن مختلفة من العالم قد تكون لهم احتياجات مختلفة، فالناس ينشؤون فى ظل ظروف اجتماعية مختلفة. أخيرًا، فإن فكرة أن احتياجات شخص ما تمثل واجبا أخلاقيا على شخص آخر، بحيث تشجعه على الامتناع عن المكاسب المادية، هى فكرة ترتكز على افتراضات أخلاقية وفلسفية معينة. وإن أوضح تلك الافتراضات، هى أن البشر عليهم مسؤولية اجتماعية تجاه بعضهم البعض، وهو اعتقاد مرتبط عادة بمفهوم الإنسانية المشتركة. وبينما يكون هذا الاعتقاد أساسيا للاشتراكية،

والعديد من أديان العالم الرئيسية، فإنه غريب بالنسبة للعديد من المحافظين والليبراليين التقليديين، الذين يرون أن البشر أساسا يناضلون من أجل ذواتهم.

رغم أن أفكار الحاجة والمساواة غالبا ما يسيران جنبا إلى جنب، فإن النظريات الحديثة القائلة بالمساواة تعتمد أحيانًا على مجموعة أوسع من الحجج. إن أكثر هذه النظريات تأثيرا هى ما قدمه جون راولز John Rawls فى كتابه: **نظرية العدالة** (١٩٧١)، والذى ساعد على تشكيل كل من مفاهيم الليبرالية الحديثة والديمقراطية الاجتماعية، للعدالة الاجتماعية. ورغم أن راولز (راجع ص٥٠٤) ليس منظرًا للاحتياجات، فإنه مع ذلك استخدم المفهوم الذرائعى (*) للاحتياجات فى فكرته الخاصة بالسلع الأولية. لقد صورت هذه السلع الأولية على أنها وسائل شاملة لبلوغ الأهداف البشرية. وبالتالى تتعلق قضية العدالة الاجتماعية بكيفية توزيع هذه السلع الأولية، أو الاحتياجات – الموارد. لقد اقترح راولز نظرية "العدالة كمشروعية" وهى ترتكز على الحفاظ على مبدأين :

١. لكل شخص حق متساوى فى الحرية الأكثر اتساعا والتى تتلاءم مع حرية مماثلة للآخرين.

٢. يجب ترتيب عدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية بحيث تكونا:

(أ) للمصلحة الأكبر للأقل حظا.

(ب) مرتبطتان بمواقع ومناصب مفتوحة للجميع. فى ظل ظروف من المساواة العادلة فى الفرصة.

(*) نسبة إلى الذرائعية وهى مذهب يقول بأن الأفكار وسائل للعمل، وأن فائدتها هى التى تقرر قيمتها (المترجم) .

يعكس المبدأ الأول التزاما ليبراليا تقليديا بالمساواة الأساسية، المبدأ الثــانى، المسمى "مبدأ الاختلاف"، يشير إلى مقياس مهم للمساواة الاجتماعية. إلا أن ذلك لا يبرر بأى شكل من الأشكال المساواة الاجتماعية المطلقة. لقد اعترف راولز تمامــا بأهمية عدم المساواة المادية كحافز اقتصادى. لكنه، قدم افتراضــا مهمــا لــصالح المساواة حيث أصر أن عدم المساواة المادية تكون مبررة فقط عندما تعمل لــصالح الأقل ثراء. إن ذلك موقف يتفق مع اقتصاد السوق حيــث تــوزع الثــروة عبــر الضرائب ونظام الرعاية الاجتماعية وصولا إلى النقطة التى يصبح فيها غير محفز للمشروعات وبالتالى يضير الفقير.

جون راولز John Rawls (**١٩٢٢-٢٠٠٣**)

فيلسوف سياسى وأكاديمى أمريكى. يعتبر كتابه الرئيسى: **نظرية العدالــة** (١٩٧١) أهم عمل كتب باللغة الإنجليزية فى فلــسفة الــسياسية منــذ الحــرب العالمية الثانية. لقد أثــر فــى الليبــراليين المحــدثين وكــذلك الــديمقراطيين الاجتماعيين، وينسب إليه أحيانا أنه أسس مجــددا وضــع النظريــة الــسياسية المعيارية.

لقد استخدم راولز أداة العقد الاجتماعى لتطوير نظرية أخلاقية تمثــل بديلاً لمذهب المنفعة (راجــع ص٦٠٦). (راجــع ص٦٠٦) ترتكــز نظريتــه لـــ "العدالــة كمشروعية" على مبادئ يعتقد أن الناس ستؤيدها إذا نزع حجاب الجهل الذى يحرمهم من معرفة وضعهم الاجتماعى وحالتهم. لقد اقترح أن عدم المساواة الاجتماعية تكون مبررة فقط إذا عملت لصالح الأقل حظا (وفى ذلك، فإنــه يقوى الحوافز ويوسع حجم الكعكة الاجتماعية). إن هذا الافتراض لــصالح المساواة، يتجذر فى الاعتقاد بأن الناس الذين يتعاونون معا لمزايا متبادلــة،

لهم ادعاء متساو فى ثمار تعاونهم، ولا يجب إعاقتهم نتيجة لعوامل ليس لهم عليها سيطرة، مثل: الجنس، أو العرق أو الإرث الجينى. إن إعادة التوزيع ودولة الرفاهة هما بالتالى "عادلتان" لأنهما تتفقان مع رؤية تلقى اقتناعا بشكل واسع لما هو عادل. لقد طور راولز تبريرًا مماثلاً لمبادئ الحرية المتساوية والمساواة فى الفرص. وفى كتابة: **الليبرالية السياسية (١٩٩٣)**، عدل بشكل ما، الافتراضات العمومية التى ذكرها فى أعماله المبكرة.

غير أن مذهب راولز القائل بالمساواة بين البشر، يرتكز على نوع من نظرية العقد الاجتماعى أكثر من اعتماده على أى تقييم للاحتياجات البشرية الموضوعية. لقد تصور موقفا افتراضيا حيث الناس، وقد حرموا من المعرفة عن مواهبهم الشخصية وإمكانياتهم، يواجهون باختيار بين الحياة فى مجتمع يضمن المساواة بين البشر، أو مجتمع لا يضمن ذلك. من وجهة نظر راولز، من المرجح أن يختار الناس أن يعيشوا فى مجتمع يضمن المساواة بين البشر، فقط لأنه مهما كان مغريا احتمال أن يكون المرء غنيا، فإنه لا يوازن أبدا خوف الناس من أن يكونوا فقراء أو محرومين. وبالتالى، فإن راولز بدأ بوضع افتراضات ليبرالية بشكل تقليدى بشأن الطبيعة البشرية، معتقدًا أن الأفراد حريصون على مصلحتهم الشخصية بشكل عقلانى، لكنه انتهى بأن توزيع الثروة الذى يتسم بالمساواة بين البشر بشكل واسع، هو ما سيعتبره أغلب الناس أنه "عادل".

طبقا للحقوق

لقد شهدت السنوات الأخيرة من القرن العشرين حركة ارتجاعية ضد النزعة نحو المساواة بين البشر، ودولة الرفاهة وتدخل الدولة. إن نظريات اليمين الجديد، مثل النظريات التى قدمها روبرت نوزيك (راجع ص٥٤١) فى كتابه: **الفوضى**،

والدولة واليوتوبيا (١٩٧٤)، ترفض مبدأ العدالة المعتمد على الاحتياجات وكل افتراض لصالح المساواة. وبدلا من ذلك، تناصر مبدأ للعدالة يعتمد على فكرة "الحقوق"، أو في بعض الحالات، "الاستحقاقات". وبذلك ارتكز اليمين الجديد على تقليد الفكر التوزيعي الذي يرجع إلى أفلاطون وأرسطو، اللذين افترضا أن المكاسب المادية يجب أن تتطابق بشكل ما مع "القيمة "الشخصية. وكان ذلك أيضا هو حجر الزاوية لمفهوم العدالة الاجتماعية لدى الليبراليين التقليديين، التي نادى بها كتاب مثل: جون لوك دافيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦). فبينما يقدم مفهوم "الاحتياجات" أساسا للمبدأ الاجتماعي للعدالة، فإن مبدأ "الحقوق" قد عمل كأساس لمبدأ العدالة الليبرالي المنافس.

إن "الحقوق" استحقاقات أخلاقية تعمل أو تعالج بطريقة معينة. غير أن في النظرية التوزيعية اعتبرت الحقوق عادة على أنها استحقاقات "تكتسب" بطريقة ما، وعادة ما يتم ذلك من خلال العمل الشاق وممارسة المهارات أو المواهب. ويمكن رؤية ذلك، مثلا، في الاعتقاد الليبرالي التقليدي أن الحق في أن يمتلك المرء ملكية، يرتكز على إنفاق للعمل البشري. إن من يعملون بجد مخولون بامتلاك الثروة التي ينتجونها. وبهذا المعنى، فإن النظريات المعتمدة على الحقوق ليست معنية بالـ"نتائج" – من حصل على ماذا – بقدر اهتمامها بـ كيف تم الوصول إلى تلك النتيجة. ومن ثم فإن النظريات المعتمدة على الحقوق ترتكز على نظرية العدالة الإجرائية، وعلى النقيض، فإن النظريات المعتمدة على الاحتياجات معنية بالعدالة الأساسية والجوهرية، لأنها تركز على النتائج، وليس على كيفية تحقق هذه النتائج. وبالتالي، فقد اعتبرت نظريات الحقوق إلى حد بعيد، لا مساواتية أكثر منها مناهضة لفكرة المساواة بين البشر: إنها لا تتبنى المساواة وعدم المساواة. فطبقا لهذه الرؤية، يكون عدم المساواة مبررا فقط إذا كانت المواهب والرغبة في العمل موزعة بشكل غير متساو بين البشر. ويتناقض ذلك مع نظرية راولز للعدالة التي، رغم أنه يدعي أنها إجرائية، فإن لها نتائج مساواتية بشكل واسع مبنية على مبادئها الرئيسية.

إن النظرية الحديثة للعدالة المعتمدة على الحقوق، التى كان لها التأثير الأكبر، هى نظرية روبرت نوزيك، التى فسرت فى كثير من الأحيان على أنها رد على نظريات راولز. لقد ميز نوزيك بين المبادئ التاريخية للعدالة ومبادئ نهاية الدولة. ترتبط المبادئ التاريخية بالظروف الماضية أو الأفعال التاريخية التى خلقت استحقاقات تباينية. وتكون مبادئ نهاية الدولة مثلها مثل العدالة الاجتماعية والاحتياجات البشرية، ومن وجهة النظر تلك، لا علاقة لها بتوزيع المكافآت. لقد كان هدف نوزيك هو تحديد مجموعة من المبادئ التاريخية، نستطيع من خلالها تحديد ما إذا كان توزيع ثروة معينة عادلا. لقد اقترح ثلاث قواعد "حامية للعدالة". **أولاً**: يجب أن تكون الثروة قد اكتسبت بشكل عادل فى المقام الأول، وهو ما يعنى، أنها لا يجب أن تكون قد سرقت وألا تكون قد انتهكت حقوق الآخرين. **ثانيا**: يجب أن يتم نقل الثروة من شخص مسؤول إلى آخر بشكل عادل. **ثالثًا**: إذا كانت الثروة قد اكتسبت أو نقلت بشكل غير عادل فيجب تصحيح هذا الظلم.

يمكن استخدام هذه القواعد بشكل واضح لتفسير حالات عدم المساواة الجسيمة فى توزيع الثروة والمكافآت. لقد رفض نوزيك بشكل مطلق فكرة أن هناك أساسا أخلاقيا لإعادة توزيع الثروة باسم المساواة أو "العدالة الاجتماعية"، وهو تعبير يتشكك فيه بشكل عميق، ويشترك فى ذلك مع أغلب المنظرين المؤيدين لمذهب حرية الإرادة. وإذا انتقلت الثروة من الغنى إلى الفقير، سواء كان ذلك داخل المجتمع الواحد أو بين مجتمعات، فإن ذلك يتم فقط كفعل إحسان خاص، يباشر عبر اختيار شخصى، وليس كواجب أخلاقى. ومن ناحية أخرى، فإن المبدأ الثالث لنوزيك، المسمى "مبدأ التصحيح"، قد تكون له تداعيات مساواتية مثيرة، خاصة إذا كان أصل الثروة الشخصية يرجع إلى أفعال نفاق أو فساد. كما أن هذا المبدأ، مثلا، يشكك فى التوزيع العالمى للثروة، بإلقائه ظلا على ذلك الجزء من ثروة الغرب الصناعى المستمدة من الغزو، والنهب، والاستعباد فى أفريقيا وآسيا، وأمريكا اللاتينية.

لكن كان هناك عدد من الاعتراضات الرئيسية على أية نظرية تعتمد على الحقوق. إن أية نظرية إجرائية للعدالة على وجه الحصر هى، مثلا، مجبرة على تجاهل شروط نهاية الدولة بالكامل. قد يعنى ذلك، عمليا، اعتبار ظروف معاناة البشر التى لا تنكر "عادلة". وقد يكون المجتمع العادل، هو المجتمع الذى تكون الكثرة فيه بلا عمل، أو محرومة أو حتى تموت جوعا، بينما تعيش القلة فى رفاهية ــ حيث قدمت، بالطبع، هذه القلة ما يثبت أن الثروة اكتسبت ونقلت بشكل عادل وصحيح. بالإضافة إلى أن أية نظرية تاريخية للعدالة، مثل نظرية نوزيك، يجب أن تفسر كيف اكتسبت الحقوق فى المقام الأول. إن الخطوة الأولى الحاسمة فى تفسير نوزيك هو التأكيد على أن الأفراد يستطيعون اكتساب حقوق على الموارد الطبيعية، غير أنه فشل فى إثبات كيف يحدث ذلك. إن اعتراضا إضافيا على نظريات العدالة المعتمدة على الحقوق هو أنها ترتكز على ما أسماه سى.بى.ماكفرسون C.B.Macpherson (راجع ص٣٨١): "فردانية اقتنائية"، أى أن الأفراد يعتبرون أنهم المالكين وحدهم لمواهبهم وقدراتهم، وعلى هذا الأساس فهم يعتبرون مخولين أخلاقيا لامتلاك أيا ما تنتجه مواهبهم. إن ضعف مثل هذا المفهوم يجرد الفرد من سياقه الاجتماعى، وبالتالى يتجاهل الإسهام الذى يقوم به المجتمع لرعاية المهارات الفردية والمواهب فى المقام الأول. قد يذهب البعض إلى أبعد من ذلك، حيث يؤكدون أن معاملة الأفراد بهذه الطريقة تعنى، فى الواقع، مكافأتهم على الأنانية وتعزيز السلوك الأنانى بشكل فعلى.

طبقا للاستحقاقات

من المألوف تحديد تقليدين رئيسيين للعدالة الاجتماعية، يعتمد أحدهما على الاحتياجات ويميل نحو المساواة، بينما يرتكز الآخر على اعتبار معين للاستحقاق والأهلية ويميل للسماح بعدم المساواة. ولكن، عمليا، ليست كل النظريات المعتمدة على الاستحقاق متماثلة. إن فكرة توزيع المكاسب طبقا للحقوق، التى نوقشت فى

الجزء الأخير، تربط التوزيع بالمخولات التى تنشأ من أفعال تاريخية مثل العمـــل، وتكون فى بعض الحالات مستقرة فى القـــانون. إن النظريـــات المعتمـــدة علــــى الاستحقاقات تشبه بلا شك النظريات المعتمدة على الحقوق بطرق عدة، خاصة فى رفضها أى افتراض لصالح المساواة. لكن، تفترض فكـــرة الأهليـــة والاســـتحقاق بالأحرى أساسًا مختلفا للتوزيع المادى. فبينما اعتبر عادة مفهوم "الاحتياجات" كمبدأ اشتراكى، وارتبطت "الحقوق" فى كثير من الأحيان بالنظريات الليبرالية، فإن فكرة "الاستحقاق" قد استخدمت عموما من قبل المفكرين المحافظين، بغرض تبرير ليس المفهوم المجرد "للعدالة الاجتماعية" ولكن "العدالة الطبيعية"، وهـــى الفكـــرة التـــى يعتبرون أنها أكثر واقعية. غير أنه من الـــصعب تجميـــع الميـــول الأيديولوجيـــة لنظريات الاستحقاقات، لأن طبيعة المفهوم نفسه واسعة بل وحتى مراوغة.

إن "الاستحقاق" هو مكافأة عادلة أو عقاب، يعكس ما يستحق شخص ما أو ما هو "مطلوب منه". بهذا المعنى الواسع، يمكن القول أن كل مبادئ العدالة تعتمد علـــى الاستحقاقات، إن العدالة نفسها ليست سوى إعطاء كل شخص ما "يستحق". وبالتالى، فمن الممكن أن يشمل المفهوم الأوسع للاستحقاقات العادلة كل من النظريـــات التـــى تعتمد على الاحتياجات، وتلك التى تعتمد على الحقوق. فعلى سبيل المثـــال، يمكـــن القول أن الجائع " يستحق " طعاما، وأن العامل من حقه " أجر". لكن، يمكـــن تحديـــد مفهوم أضيق للاستحقاقات. ويرتبط هذا المفهوم بفكرة القيمة الفطرية أو الأخلاقيـــة، حيث يجب معاملة الناس طبقا لصفاتهم "الباطنية". إن النظرية القائلة أن العقاب، هـــو شكل من الجزاء يعتمد، مثلا، على فكرة الاستحقاق لأنه يعتقد أن المعتدى " يستحق " عقابا، ليس فقط كنتيجة لأفعاله لكن نظرا لصفة الشر التى تكمن داخله. لقد انجـــذب المحافظون لمفهوم الاستحقاقات تحديدًا، لأنه على ما يبدو يجعل العدالة تعتمد علـــى "النظام الطبيعى للأمور"، بدلا من اعتمادها على مبادئ حلم بها فلاسفة أو منظـــرون اجتماعيون. إن الاعتقاد أن العدالة متجذرة بشكل ما فى الطبيعة، أو أن الله أمر بهـــا، يعنى الاعتقاد أن مبادئها غير قابلة للتغيير ومحتومة.

كان مفهوم العدالة الطبيعية بارزا فى محاولات المحـــافظين الــدفاع عـــن رأسمالية السوق الحرة. إن المنظرين الذين كتبوا فى إطار التقاليد الليبراليـــة، مـــن أمثال: لوك ونوزيك، عادة ما جندوا حججا مبدئية بشأن حقوق الملكيـــة، لتبريـــر توزيع الثروة الموجود فى مثل تلك الاقتصادات. وعلى النقيض، فـــإن المفكـــرين المحافظين غالبا ما تبعوا إدموند بيرك (راجع ص٥٨٨) بالنظر إلى نظام الـــسوق على أنه يماثل "قوانين الطبيعـــة" أو "قـــوانين الله". ورغـــم أن بيـــرك قـــد قبـــل الاقتصاديات التقليدية لآدم سميث (راجع ص٥٧٢) الذى افترض أن التـــدخل فـــى السوق سيؤدى إلى عدم كفاءة، فإنه اعتقد أيضا أن التنظـــيم الحكـــومى لظـــروف العمل، أو المساعدة التى تقدم للفقراء تعادل التدخل مع الإرادة الإلهيـــة. وإذا كـــان يمكن اعتبار أن التوزيع السائد للثروة، رغم أنه غيـــر منـــصف، هـــو "المجـــرى الطبيعى للأمور"، فإنه فى رأى بيرك، "عادل" أيضا. كما طور هربـــرت سبنـــسر Herbert Spencer (١٨٢٠-١٩٠٤)، الفيلسوف الاجتماعى البريطانى نظرية للعدالة التوزيعية ترتكز بقوة على عوامل "طبيعية". لقد كان سبنسر معنيا بتطوير فلـــسفة اجتماعية جديدة، بالاعتماد على أفكار تطورت فى العلوم الطبيعية على يد تـــشارلز داروين (١٨٠٩-١٨٨٢). إن الناس، من وجهة نظر سبنـــسر، مثـــل الحيوانـــات، مبرمجون بيولوجيا بمجموعة من القدرات والمهارات التى تحدد ما الـــذى يمكـــنهم فعله بحياتهم. وبالتالى فإنه يؤكد فى كتابه: **مبدأ الأخلاق** ([١٨٩٢-٣] ١٩٨٢) أنه "يجب على كل فرد أن يحصل على المنافع والشرور الناجمة عن طبيعته الخاصـــة وسلوكه الناجم عنها"، وهى صيغة تؤيد اعتقاده بأن "البقاء للأصلح". بمعنى آخـــر، إن تحديد العدالة طبقا لمفاهيم مجردة مثل الاحتياجات أو الحقوق لا يحظى إلا بقوة محدودة، نظرا لأن المنافع المادية تعكس فقط المواهب الطبيعية لكل فرد.

وعندما يعكس التوزيع المادى "أعمال الطبيعة" فإنه لا مجال لتدخل البشر فى ذلك أو تبريرهم لهذا التدخل، حتى وإن كان ذلك يعنى السماح بالمجاعة، والفقر المدقع والأشكال الأخرى من المعاناة البشرية. لقد استخدم البعض تحديدا هذه الحجة، فى نقد محاولات ترتيب حملات للتخفيف من المجاعات والكوارث. ومع أن الأكثر حظا قد يحبون أن يشعروا بأنهم يستطيعون تخفيف معاناة الآخرين، ولو أنهم بعمل ذلك يكون ما يفعلونه ضد الطبيعة نفسها، وستكون جهودهم فى النهاية لا نفع منها وقد تكون حتى مضادة للإنتاجية. وكان من أشهر الوجوه المبكرة لمثل هذه الرؤية، عالم الاقتصاد البريطانى توماس مالثوس Thomas Malthus (١٧٦٦-١٨٣٤)، الذى حذر من أن كل محاولات تخفيف الفقر هى محاولات حمقاء. لقد أكد فى كتابه: **بحث عن مبادئ عدد السكان**([١٧٩٨]١٩٧١) أن كل تحسين فى ظروف مستوى المعيشة، يميل إلى تعزيز الزيادات فى حجم السكان، وهو سرعان ما سيؤدى إلى استنفاد الموارد المتاحة لإمداد هذه الزيادات فى حجم السكان بأسباب الحياة. وبالتالى فإن الحرب والمجاعة والمرض هى عمليات كبح ضرورية لحجم السكان، وإن أى محاولة من الحكومة، مهما كانت حسنة النية، لتخفيف الفقر ستفضى ببساطة إلى كارثة.

غير أن فكرة إن العدالة تختصر إلى استحقاقات طبيعية، كانت موضع نقد قاس. يمكن النظر إلى ذلك، فى أفضل الأحوال، على أنه مبدأ للعدالة فظ وغير متسامح، وهو ما يشار إليه أحيانا بـ "العدالة الفظة". لقد أدرجت الظروف المادية على قائمة لعبة نرد الطبيعة: إن حقيقة أن بعض البلدان تمتلك موارد طبيعية أكثر من غيرها، ومناخا ملائما ليس خطأ أحد، ولا شيء يمكن فعله بهذا الخصوص. إن الحقيقة البسيطة هى أن البعض محظوظ، والآخرين غير محظوظين. لكن الكثيرين سيؤكدون أن ذلك لا يمثل نظرية أخلاقية على الإطلاق، لكنه بالأحرى طريقة

لتفادى الأحكام الأخلاقية. لا يوجد مجال للعدالة فى الطبيعة، وجعل المبادئ الأخلاقية ترتكز على أعمال الطبيعة هو ببساطة أمر عبثى. إن فعل ذلك، فى الحقيقة، يشوه فهمنا لكل من "العدالة" و"الطبيعة". إن وصف شىء ما بأنه "طبيعى" هو افتراض أنه قد تشكل بقوى خارج سيطرة البشر، وربما خارج إدراكهم. بمعنى آخر، إن افتراض أن توزيعا معينا للمكاسب هو "طبيعى" فإن ذلك يقتضى أنه محتوم وغير قابل للتغيير، ولكن لا يعنى ذلك أنه "صحيح" أخلاقيا. ومن ناحية أخرى، إن ما قد بدا أنه غير قابل للتغيير فى الماضى، قد لا يصبح كذلك فيما بعد. إن المجتمعات الحديثة، المتقدمة تكنولوجيا تمتلك بلا شك قدرة أكبر على معالجة مشكلات مثل: الفقر، والبطالة والمجاعة، التى اعتبر بيرك ومالثوس أنها "طبيعية". إن تصوير التوزيع السائد للموارد المادية من منظور "الاستحقاقات الطبيعية" قد لا يكون بالتالى أكثر من مجرد محاولة لإيجاد مبرر لتجاهل معاناة البشر.

الإنعاش (*)

منذ السنوات الأولى من القرن العشرين، حاول الجدل بشأن المساواة والعدالة الاجتماعية، التركيز على قضية الإنعاش. إن "الإنعاش" فى أبسط شكل له، يشير إلى السعادة، والازدهار، والرفاهة بشكل عام ؛ وهو لا يقتضى مجرد البقاء المادى، لكنه يتضمن قدرا من الصحة والرضا أيضا، ومن ثم فإن "الرفاهة العامة" هى مثل أعلى سياسى مقبول عموما. إن قلة من الأحزاب السياسية قد ترغب فى أن ترتبط باحتمال الفقر والحرمان. وعلى الرغم من أن هناك متسعا لمناقشة ما الذى يشكل فى الواقع "الرفاهة" أو "الازدهار" أو "السعادة"، فإن ما يعطى مفهوم

(*) الخدمة الاجتماعية المنظمة لتحسين أحوال فئة أو جماعة. (المترجم)

الإنعاش طابعه المثير للنزاع بشكل حقيقى، هو أنه أصبح مرتبطا بوسـائل معينـة لتحقيق الرفاهة العامة: توفير الإنعاش بشكل جماعى، وتقديمه من قبل الحكومة من خلال ما سمى بـ "دولة الرفاهة". لقد ارتبطت دولة الرفاهة بفكرة المسـاواة مـن حيث إنها تهدف، بمعنى واسع، إلى ضمان مستوى أساسـى مـن الرفاهـة لكـل المواطنين. كما تعتبر أيضا فى الكثير من الحالات كإحدى المتطلبـات الأساسـية للعدالة الاجتماعية، على الأقل من منظور منظرى الاحتياجات. إلا أن هناك معنى يكون فيه الإنعاش مفهوما أضيق من كل من المساواة أو العدالة الاجتماعية. فبينما ترتبط نظريات العدالة الاجتماعية عادة بكيفية توزيع الكعكة الكلية لموارد المجتمع، فإن مفهوم الإنعاش يهتم أكثر بتوفير حد أدنى من جودة الحياة للجميع، متقـبلا أن يتم توزيع الجزء الأكبر من الثروة والدخل من خلال السوق.

فى الجدل السياسى، يكون الإنعاش مبدأ جماعيا بشكل ثابت، مؤيدا للاعتقاد أن الحكومة لديها مسؤولية تعزيز الرفاهة الاجتماعية لكل مواطنيها. ويطلق أحيانا على مبدأ الإنعاش مصطلح "الإنعاش الاجتماعى". غير أنه قد استُخدِم مبدآن آخران للإنعاش لا يزال كل واحد منهما وثيق الصلة بالجدل الأيديولوجى. المبدأ الأول هو النظرية الفردانية الخاصة بالإنعاش، التى تؤمن بأن الرفاهة العامة تنتج بـالأحرى من السعى وراء المصلحة الشخصية الفردية، التى تنظمها السوق، أكثر من كونهـا تنتج من أى نظام احتياط عام. إن هذا المفهوم لـ" فردانية الإنعاش"، متجـذر فـى الاقتصاد التقليدى لآدم سميث، لكنه تم إحياؤه من جديد من قبـل مفكـرى اليمـين الجديد من أمثال: هايك وفريدمان. المبدأ الثانى، لقد جرت محـاولات لتطـوير " طريق ثالث" فى التفكير فى الإنعاش. إنه يـسعى إلـى تـوازن بـين الجماعيـة والفردانية، مرتكزا على الاعتراف بأن للمواطنين حقـوق إنعـاش ومـسؤوليات أخلاقية.

لقد نشأ مصطلح دولة الرفاهة فى القرن العشرين لوصف المسؤوليات الاجتماعية الأوسع للحكومة. غير أن المصطلح استخدم بمعنيين متناقضين على الأقل، معنى واسع، والآخر ضيق. إن المعنى الواسع، فى شكل " دولة رفاهة"، يجذب الانتباه إلى أن توفير الرفاهة هو "الوظيفة البارزة للدولة" إن لم تكن السائدة. هكذا استخدم المصطلح لأول مرة وليم تمبل، رئيس أساقفة يورك، فى عام ١٩١٤ للتمييز بين " دول الرفاهة"، الموجهة نحو تعزيز الرفاهة الاجتماعية، وما أسماه: " دول القوة" فى ألمانيا النازية وروسيا الستالينية. إن ذلك هو المعنى أيضا الذى تتناقض فيه دول الرفاهة الحديثة مع دول الحد الأدنى أو دول "العسس" التى ميزت القرن التاسع عشر، والتى كانت وظائفها الداخلية محصورة بشكل واسع فى الحفاظ على النظام الداخلى. وبشكل أكثر عمومية، فإن المصطلح استخدم مع ذلك فى شكل " دولة الرفاهة" لوصف السياسات، وبشكل أكثر تحديدًا، المؤسسات التى من خلالها يتم تنفيذ هدف الإنعاش. ومن ثم فإن المؤسسات مثل نظام التأمين الاجتماعى، والخدمة الصحية والتعليم العام، هى مؤسسات يشار إليها بشكل جماعى على أنها " دولة الرفاهة". إن ذلك هو أيضا المعنى الذى يمكن من خلاله الإشارة إلى دولة الرفاهة التى تمتد أو تنكمش، طبقا لتحمل الحكومة مسؤوليات اجتماعية أوسع، أو تخليها عن تلك المسؤوليات.

إلا أنه يكون من الصعب أحيانا تحديد ما هى المؤسسات والسياسات التى يمكن وصفها بأنها جزء من دولة الرفاهة بالمعنى الضيق، لأن هناك مجموعة واسعة جدا من السياسات العامة التى يمكن أن يقال عنها أن لها هدف " رفاهة". إن الصورة الأكثر شيوعا لدولة الرفاهة، هى صورة التوفير الإيجابى للإنعاش، وتقديم

الخدمات مثل: المعاشات، والمساعدات، والإسكان، والصحة والتعليم، وهى خدمات لا توفرها السوق أو لا توفرها بشكل مناسب. بهذا المعنى، تكون دولة الرفاهة هى محاولة أن تكمل الدولة أو أن تحل، فى بعض الحالات محل نظام إمـداد خـاص. كان ذلك هو شكل دولة الرفاهة التى أقيمت فى فترة ما بعد الحرب فى بريطانيـا، والتى صيغت طبقا لـ تقرير بيفريدج (١٩٤٢)، وتم تبنيها بعد ذلك فى أغلب دول أوروبا الغربية. إن مثل هذا النظام من التوفير الإيجابى للإنعاش قد تطور تقريبـا بكل ما فى الكلمة من معنى فى بلدان مثل: السويد، وألمانيا فى الفترة التـى تلـت ١٩٤٥ مباشرة. لكن من الممكن أن يكون توفير الإنعاش سلبيا أيضا، بمعنى أنـه يحاول تعزيز الرفاهة الاجتماعية لكن من خلال وضع تنظيم لسلوك السوق ولـيس من خلال توفير الخدمات. إن أية محاولة، مثلا، تقوم بها الحكومة للتـأثير علـى ظروف العمل مثل: الحماية القانونية للنقابات العمالية فى العمل الصناعى، وتشريع حد أدنى للأجر ووضع لوائح منظمة للشؤون الصحية وشـؤون الأمـان؛ يمكـن وصفها بأنها تهدف إلى تحقيق إنعاش.

غير أنه يصعب فى أغلب الأحيان تحديد ما إذا كانت دولة ما دولة رفاهـة أو لديها دولة رفاهة. إن هذه المشكلة ظاهرة بشكل خاص فى الولايات المتحـدة. فمـن ناحية، من الواضح أن الولايات المتحدة لا تملك المؤسـسات المتطـورة والـشاملة الموجودة فى بعض الدول الأوروبية، ومن ناحية أخرى، هناك مع ذلـك، مجموعـة واسعة من المساعدات متاحة فى شكل تأمين اجتماعى، يرتكز على قـانون الكفالـة الاجتماعية لعام ١٩٣٥، وبرامج الرعاية الطبية وبرنامج لمساعدة الفقراء وبرنـامج طوابع الطعام، إلخ. وطبقا لجوستا اسبينج ـــ أندرسون (١٩٩٠)، يمكن تحديد ثلاثـة أشكال متميزة لتوفير الرفاهة الموجودة فى الدول الصناعية المتقدمة. هناك النظم فى الولايات المتحدة، وكندا، وأستراليا التى يمكن وصفها بأنها دولة رفاهة ليبراليـة (أو محدودة)، حيث أنها تهدف إلى توفير " شبكة أمان" فقط لمن يعيشون فى عوز. وفـى

بلدان مثل ألمانيا، توفر دول الرفاهة المحافظة (أو المشتركة) مجموعة أوسع من الخدمات، لكنها تتوقف بشكل كبير على مبدأ "الدفع نقدًا" وتربط المساعدة بشكل وثيق بالوظائف. وعلى النقيض فإن دول الرفاهة الاجتماعية الديمقراطية (بيفيريدج)، مثل النظام السويدى التقليدى والنظام البريطانى المبتكر، ترتكز على المساعدات العامة والحفاظ على العمالة الكاملة. إلا أن التمييز بين هذه النماذج أصبح أقل وضوحًا بشكل متزايد منذ الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين، نتيجة انتشار برامج إصلاح الإنعاش، وهو ما سيتم مناقشته فى الجزء الأخير من الفصل.

غير أن كل نظم الإنعاش معنية بمسألة الفقر. ورغم أن دول الرفاهة قد تعالج أهدافا أوسع وأكثر طموحا، فإن هدفها الأساسى هو القضاء على الفقر. لكن ما هو "الفقر"؟ تبعا للظاهر، فإن الفقر يعنى أن يكون الشخص محروما من: "ضروريات الحياة"، الغذاء الكافى، والوقود والملابس اللازمة للحفاظ على "الكفاءة الجسمانية". فى معناه الأصلى، يعتبر الفقر معيارا **مطلقا**، وتحت هذا المعيار يصبح من الصعب الإبقاء على الوجود البشرى. وطبقا لهذه الرؤية، فإن الفقر نادرا ما يوجد فى الدول الصناعية المتقدمة مثل: الولايات المتحدة، وكندا، وبريطانيا وأستراليا، فحتى الفقير فى مثل هذه البلدان، يعيش بشكل أفضل من أغلبية سكان العالم. لكن، اعتبار أن "الفقير" هو فقط من يموت جوعا، يعنى تجاهل حقيقة أن الفقر قد يكمن فى أن يكون الفرد محروما من المعايير، والظروف والمتع التى تتمتع بها أغلبية المجتمع. إن ذلك هو مفهوم الفقر **النسبى**، الذى عرفه بيتر تاونسند Peter Townsend (١٩٧٤) على أنه عدم امتلاك " ظروف المعيشة وأسباب الراحة المعتادة، أو على الأقل التى يتم تشجيعها والموافقة عليها، فى المجتمع الذى ينتمى إليه الفرد". بهذا المعنى، يكون الفقير هو: "الأقل رفاهة" وليس "المحتاج". غير أن مفهوم الفقر النسبى يثير أسئلة سياسية مهمة، لأنه يقيم ارتباطا بين الفقر وعدم المساواة، وبذلك فهو يفترض أن مهمة دولة الرفاهة فى القضاء على الفقر، يمكن

أن تتحقق فقط من خلال إعادة توزيع الثروة وتعزيز المساواة الاجتماعية. وبالتالى، فإن تعريف الفقر هو أحد أكثر القضايا الخلافية فى مجال توفير الإنعاش.

غير أن المناقشات الحديثة بشأن الإنعاش تركز فى أغلب 'لأحيان على قضية الإقصاء الاجتماعى، أكثر من تركيزها على قضية الفقر التقليدية. وللفقر من هذا المنظور، اثنان من التداعيات المهمة. أولاً: يقتضى الفقر أن يكون الضرر قضية اقتصادية أساسا مرتبطة بحرمان مادى، سواء كان مطلقا أو نسبيا. ثانيا: يفترض الفقر أن الضرر والعائق هو أمر هيكلى، بحيث يكون الفقراء، فى الواقع، " ضحايا " بشكل ما من الظلم الاجتماعى. ومن ناحية أخرى، إن "الإقصاء الاجتماعى" هو مفهوم أوسع: إنه يتعلق بكل العمليات والظروف التى تفصل الأفراد والمجموعات عن التيار الرئيسى للمجتمع. ويعانى، إذن، من يتم إقصاؤهم اجتماعيا، من أشكال متعددة من الحرمان، حيث على الرغم من كونهم فقراء ماديا، فإنهم قد يعانون أيضا من التهميش نتيجة للإخفاق التعليمى، والجريمة، والسلوك المعادى للمجتمع، ومن الاختلال الوظيفى للبيئة الأسرية، أو غياب أخلاقيات العمل. باختصار، قد لا تقل العوامل الثقافية أهمية عن العوامل المادية فى تفسير الضرر الاجتماعى. إن لغة الإقصاء الاجتماعى قد حولت التفكير فى الإنعاش بطرق مهمة. على سبيل المثال، فبينما الاهتمام بالفقر ينزع إلى ربط توفير الرفاهة بتحقيق المساواة الاجتماعية من خلال إعادة توزيع الثروة، فإن الاهتمام بالإقصاء الاجتماعى مرتبط عادة بشكل أكثر بتحقيق المساواة فى الفرصة، وإعادة توزيع فرص الحياة وليس الثروة. وبالتالى، لقد أعيد تعريف المساواة على أنها الاندماج الاجتماعى. ومن ناحية أخرى، يجب إعادة التفكير بشكل كبير فى النظم التقليدية للإنعاش، بحيث تأخذ فى الاعتبار الحرمان كظاهرة ثقافية، واجتماعية بل وحتى أخلاقية وليس فقط ظاهرة اقتصادية.

فى تمجيد الإنعاش

إن القول بدولة الرفاهة، بمعناها التقليدى، هو الاعتقاد أن الرفاهة الاجتماعية هى تحديدا مسؤولية الجماعة، وأن هذه المسؤولية يجب أن تتحملها الحكومة. فى فترة ما بعد ١٩٤٥ نشأ "إجماع على الإنعاش" فى أغلب الديمقراطيات الغربية والليبرالية، التى رأت أحزاب اليسار، واليمين والوسط يتنافسون فى وضع القواعد الخاصة بهم فى مجال الإنعاش، ولا يختلفون فيما بينهم إلا حول أمور تفصيلية مثل التمويل، والهيكل والتنظيم. بدون شك، لقد اعتمد هذا الإجماع على عوامل انتخابية قوية، حيث كانت مجموعة كبيرة من الناخبين تدرك أن دولة الرفاهة توفر وقاية اجتماعية لا تستطيع السوق الحرة الرأسمالية مضاهاتها أبدا. إلا أن الإيمان بدولة الرفاهة لا يمثل فلسفة متماسكة بأية طريقة كانت. رغم أن الليبراليين، والمحافظين، والاشتراكيين قد أقر كل منهم جاذبيتها، فإن الاعتبارات التى تجذبهم إلى الإنعاش، تكون غالبًا متباينة، ولقد تبنوا نظما مختلفة لتوفير الإنعاش.

إن أحد أوائل أسباب الاهتمام بالإنعاش الاجتماعى كان مرتبطا بالفعالية القومية، أكثر منه بمبادئ مثل العدالة أو المساواة. فعندما تكون القوة العاملة فى بلد ما مريضة وتعانى من سوء تغذية، فإنها لن تكون فى وضع يتيح لها بناء اقتصاد مزدهر، فضلا عن تطوير جيش فعال. وبالتالى فلم تكن صدفة أن فى بلدان مثل: ألمانيا وبريطانيا، وضعت أسس الإنعاش أثناء فترة من التنافس الدولى والتوسع الاستعمارى، فترة أدت إلى اندلاع الحرب العالمية الأولى. إن أول دولة رفاهة حديثة أقيمت فى ألمانيا فى الثمانينيات من القرن التاسع عشر، فى ظل حكم المستشار بسمارك، وقد تميزت بنظام تأمين طبى وتأمين ضد الحوادث، وأجر للمرضى، ومعاشات شيخوخة. وكان رد الفعل البريطانى، فى ظل حكومة آسكويث

الليبرالية بعد عام ١٩٠٦، قد أملاه الخوف المتنامى من قوة ألمانيا، وقد تعزز ذلك الخوف خلال حرب البوير (١٨٩٩-١٩٠٢) عند اكتشاف أن نسبة كبيرة من الطبقة العاملة المجندة إلزاميا ليست صالحة للخدمة العسكرية. ورغم أن مثل هذه الدوافع لا تمت بصلة بالإيثار والتعاطف، فيمكن القول بوضوح، إن توفر قوى عاملة صحية ومنتجة هو أمر مفيد لكل المجتمع على المدى الطويل. فى الواقع، يفترض غالبا أن نمو الإنعاش الاجتماعى، مرتبط بمرحلة معينة من التطور الاقتصادى. فبينما استخدمت المراحل الأولى من حركة التصنيع قوة عاملة يدوية غير ماهرة، ولا تحتاج إلى التفكير بشكل كبير، تطلب التقدم الصناعى فيما بعد عمالا متعلمين ومدربين، بحيث يكونوا قادرين على فهم واستخدام التكنولوجيا الحديثة. إنها وظيفة دولة الرفاهة أن تجعل مثل هذه القوة العاملة موجودة.

كما ارتبط الإنعاش أيضا بإمكانيات التماسك الاجتماعى والوحدة القومية. وكان هذا الاهتمام قريب من قلب المفكرين المحافظين، الذين خشوا من أن يولد الفقر الساحق، والحرمان الاجتماعى اضطرابا مدنيا، وربما ثورة. لقد ساعدت مثل هذه الاعتبارات على تقدم قضية الإصلاح الاجتماعى فى بريطانيا فى منتصف القرن التاسع عشر، والتى ارتبطت فى كثير من الأحيان برجل الدولة المحافظ بنجامين دزرائيلى (١٨٠٤-١٨٨٠). كان دزرائيلى مدركا بشكل شديد بأن التقدم الصناعى يجلب معه خطر النزاع والمرارة الاجتماعية، وإمكانية انقسام بريطانيا إلى "أمتين: **الغنى والفقير**". وبالتالى قام دزرائيلى، كرئيس وزراء، بإدخال برنامج إصلاحات اجتماعية، يتضمن تحسينات فى ظروف الإسكان والصحة العامة، وهو ما يتناقض بحدة مع سياسات عدم التدخل، التى كان لا يزال ينادى بها الحزب الليبرالى. لقد أثرت دوافع مماثلة أيضا على تقدم توفير الإنعاش فى ألمانيا. كان بسمارك مثلا، يعتقد أنه يواجه "تهديدا أحمر"، وأيد الإنعاش فى محاولة متعمدة

لإبعاد الجماهير عن الاشتراكية، وذلك بتحسين ظروف معيشتهم وظروف عملهم. لقد ارتكز تقليد الإنعاش المحافظ هذا على اتحاد الحذر والطريقة الأبوية. أنه معنى بلا شك برفع الحرمان المادى، لكن فقط إلى النقطة التى عندها تتوقف الجماهير العاملة عن أن تصبح تهديدا للأقلية الثرية.

الديمقراطية الاجتماعية

إن تعبير الديمقراطية الاجتماعية قد تم تعريفه بعدد مختلف من الطرائق. لقد كان الماركسيون أول من استخدمه للتمييز بين الهدف الضيق للديمقراطية السياسية والأهداف الأكثر جوهرية للاشتراكية. لقد أصبحت الديمقراطية الاجتماعية، من بدايات القرن العشرين، مرتبطة بالطريق الإصلاحى إلى الاشتراكية وليس الطريق الثورى إليها. غير أن الاستخدام الحديث للتعبير قد تشكل بميل الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية للتخلى عن هدف القضاء على الرأسمالية، إلى اعتناق الهدف الأكثر تواضعا، ألا وهو إصلاح الرأسمالية وجعلها أكثر إنسانية. إن الديمقراطية الاجتماعية، إذن، تؤيد التوازن بين السوق والدولة، وبين الفرد والجماعة. إن المهمة الرئيسية للنظرية الديمقراطية الاجتماعية هى بالتالى: إقامة حل وسط بين القبول بالرأسمالية، كآلية وحيدة يمكن التعويل عليها لإنتاج الثروة، من ناحية، والرغبة فى توزيع الثروة طبقا لمبادئ الأخلاق بدلاً من مبادئ السوق، من ناحية أخرى.

إن التأكيد المميز للفكر الديمقراطى الاجتماعى، هو الاهتمام بضحية الظلم والاضطهاد فى المجتمع، أى الضعيف الذى لا يتمتع بأى نوع من الحماية. ويمكن أن يعتبر ذلك، فى أغلب الحالات، تطويرا للتقاليد

الاشتراكية، سواء كان قد تشكل بمحاولات مراجعة أو تحديث الماركسية (راجع ص١٤٨) أو نشأ من اشتراكية طوبائية أو أخلاقية. عادة ما تتضمن مثل هذه التطورات إعادة فحص للرأسمالية، ورفض الاعتقاد الماركسى بأن طريقة الإنتاج الرأسمالية تتميز بظلم طبقى منهجى. إلا أن الديمقراطية الاجتماعية ينقصها التماسك النظرى للماركسية. وقد لا تكون، على أى حال، متجذرة بشكل متين أو حصرى فى الاشتراكية. لقد اعتمد الديمقراطيون الاجتماعيون بشكل كبير على الأفكار الليبرالية الحديثة مثل: الحرية الإيجابية وتساوى الفرص، بحيث أصبح من الصعب بشكل متزايد التمييز بين الديمقراطية الاجتماعية والليبرالية (راجع ص٦٠). ويمكن رؤية ذلك فى تأثير راولز(راجع ص٥٠٤) على الفكر الديمقراطى الاجتماعى. ولقد تضمنت التطورات الأحدث داخل الديمقراطية الاجتماعية، التوفيق مع مبادئ مثل الجماعة والمشاركة الاجتماعية والمسؤولية الأخلاقية، مما يعكس تماثلا بين الديمقراطية الاجتماعية "المحدثة" والجماعاتية (راجع ص٧٠). لقد تبنى بعض الديمقراطيين الاجتماعيين "الجدد" فكرة "الطريق الثالث" لإلقاء الضوء على ضرورة مراجعة الديمقراطية الاجتماعية التقليدية، والأخذ فى الاعتبار الضغوط التى تولدها الرأسمالية المتعولمة.

إن جاذبية الديمقراطية الاجتماعية، تكمن فى أنها تحافظ على تقاليد الفلسفة الإنسانية حية داخل الفكر الاشتراكى، مما يتيح بديلا للدوجماتية والاقتصاداتية(*) الضيقة للماركسية التقليدية. إن محاولاتها تحقيق توازن بين الفعالية والمساواة كانت، رغم كل شىء، الأساس المركزى الذى نزعت إلى الدوران حوله السياسات فى أغلب المجتمعات المتقدمة، بغض النظر عن

(*) هو وصف للاقتصادية الاختزالية، أى الحد من جميع الحقائق الاجتماعية والإبقاء فقط على العوامل الاقتصادية . (المترجم).

الحكومات التى فى السلطة سواء كانت اشتراكية، أو ليبرالية، أو محافظة. غير أنه، من المنظور الماركسى، فإن الديمقراطية الاجتماعية تعادل خيانة للمبادئ الاشتراكية، ومحاولة لدعم النظام الرأسمالى المعيب باسم المثل الاشتراكية العليا. لكن الضعف المركزى للديمقراطية الاجتماعية يكمن فى نقص الجذور النظرية الصلبة. وعلى الرغم من الالتزام الثابت للديمقراطيين الاجتماعيين بالمساواة والعدالة الاجتماعية، فإن نوع ومدى المساواة التى يدافعون عنها، والمعنى الخاص الذى أعطوه للعدالة الاجتماعية كانا محل مراجعة بشكل دائم. فعلى سبيل المثال، يمكن القول أن الديمقراطية الاجتماعية اتخذت طابعا محافظا بشكل أساسى، عندما أعادت صياغة نفسها كمدافع عن الجماعة. فبدلا من أن تكون أداة للتحول الاجتماعى، تطورت لتكون دفاعا عن الواجب والمسؤولية، وبالتالى فإنها تخدم تدعيم المؤسسات وطرق الحياة القائمة.

شخصيات رئيسية:

إدوارد بيرنشتاين Eduard Bernstein (١٨٥٠-١٩٣٢) سياسى اشتراكى ومنظر ألمانى، كان مسؤولا عن المراجعة المنهجية الأولى للماركسية. لقد جذب الانتباه إلى إخفاق توقعات ماركس فيما يتعلق بانهيار الرأسمالية، مشيرًا إلى أن الأزمات الاقتصادية أقل حدة وليست أكثر حدة. لقد رفض بيرنشتاين الثورة ونادى بتحالف مع الطبقة المتوسطة الليبرالية والفلاحين، مؤكدًا على إمكانية الانتقال التدريجى والسلمى نحو الاشتراكية. ثم تخلى بعد ذلك عن كل شكل أو مظهر للماركسية وطور شكلاً من

الاشتراكية الأخلاقية المرتكزة على الكانطية (*) الجديدة. وأهم أعمال بيرنشتاين هو كتاب: **الاشتراكية التطورية** ([١٨٩٨]١٩٦٢).

ريتشارد هنرى تاونى Richard HenryTawney (١٨٨٠-١٩٦٢)

فيلسوف اجتماعي ومؤرخ بريطاني. لقد ناصر تاونى شكلاً من الاشتراكية متجذرا بقوة فى الأخلاقية المسيحية الاجتماعية وغير مرتبط بالتحليل الطبقى الماركسى. كما أكد أن اضطرابات الرأسمالية تنبع من غياب " مثل أعلى أخلاقى"، مما يؤدى إلى شدة حرص غير مكبوحة على الاكتساب وانتشار عدم المساواة المادية. إن مشروع الاشتراكية بالتالى هو بناء " ثقافة مشتركة" ستوفر الأسس لتماسك اجتماعي وتضامن. وتضم الأعمال الرئيسية لتاوني: **المجتمع المولع بالاكتساب** (١٩٢١)، و**المساواة** ([١٩٣١]- ١٩٦٩) و**التقاليد الراديكالية** (١٩٦٤).

أنطونى كروسلاند Anthony Crosland (١٩١٨-١٩٧٧) سياسي ومنظر اجتماعي بريطاني. بنى كروسلاند على ما قدمه بيرنشتاين فى محاولة لمنح الديمقراطية الاجتماعية أساسا نظريا. لقد أكد أنه لم تعد هناك ضرورة لإلغاء الرأسمالية حيث أن ملكية الثروة أصبحت منفصلة عن التحكم فيها، وأن القرارات الاقتصادية الرئيسية يتخذها المديرون من ذوى الرواتب بدلا من البرجوازية القديمة. وبالتالى فإن مهمة الاشتراكية هى تعزيز المساواة، التى كان كروسلاند يعنى بها مفهوم عدم المساواة التوزيعية الضيق، بدلا من إعادة هيكلة نظام الملكية. وتتضمن أشهر أعمال كروسلاند: **مستقبل الاشتراكية** (١٩٥٦) و**الاشتراكية الآن** (١٩٧٤).

(*) نسبة إلى الفيلسوف الألمانى كانط (المترجم).

أنطونى جيدنز Anthony Giddens (١٩٣٨-) منظـــر اجتمـــاعى وسياسى بريطانى. كان جيدنز أكثر رواد الديمقراطية الاجتماعية "المحدثـــة" تأثيرا، أو فكر "الطريق الثالث"؛ ويشار إليه فى بعض الأحيـــان علـــى أنـــه "المرشد الروحى لطونى بلير". لقد دافع عن شكل ديمقراطية اجتماعية تظل مخلصة للقيم التقليدية مثل العدالة الاجتماعية، لكنه يعترف بضرورة إعـــادة التفكير فى طرق فهم هذه القيم وتقديمها فـــى ضـــوء العولمـــة، والاتجـــاه المناهض للتمسك الشديد بالتقاليد، وتزايد الانعكاسية الاجتماعية. وتتـــضمن أهم أعمال جيدنز: **دستور المجتمع** (١٩٨٤)، **وفيما وراء اليسار واليمـــين** (١٩٩٤) **والطريق الثالث** (١٩٩٨).

قراءات أخرى

Clarke,P. *Liberals and Social Democrats*. Cambridge University Press, 1978.

Martell,L. (ed.) *Social Democracy: Global and National Perspectives*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2001.

Sassoon,D. *One Hundred Year of Socialism*. London: Fontana, 1997.

بالإضافة إلى أن هذا الشكل من الإيمان بالإنعاش الاجتماعى يتفق تماما مع بقاء التسلسل الهرمى: يمكن رؤيته كمحاولة لدعم عدم المساواة الاجتماعية بدلا من استئصالها. إن الإنعاش على الطريقة الأبوية، يرتكز على مبادئ إقطاعية جديـــدة مثل: **النبالة تقتضى**، وهو ما يفترض أن ذلك هو واجب الأثرياء والمزدهـــرين أن "يراعوا" من هم أقل ثراء عنهم، وليس رفعهم ليكونوا فى مستواهم.

وعلى النقيض، ارتكزت الحالة الليبرالية الخاصة بالإنعاش علـــى مبــادئ سياسية، وبشكل خاص الاعتقاد أن الإنعاش يمكن أن يوسع عالم الحرية. ورغم أن الليبراليين الأوائل كانوا يخشون أن يؤدى الإصـــلاح الاجتمــاعى إلــى إضــعاف المبادرة وعدم تشجيع العمل الجاد، فإن الليبراليين المحـــدثين يـــرون أن الإنعـــاش الاجتماعى ضمان أساسى للتطور الذاتى للفرد. لقد قدمت مثل هذه النظريـــة فـــى أواخر القرن التاسع عشر بواسطة من أطلق عليهم: **الليبراليون الجدد**، وهم أنـــاس من المثال تى.إتش.جـــرين T.H.Green (١٨٣٦-١٨٨٢)، وليونـــارد هوبهـــاوس Leonard Hobhouse (١٨٦٤-١٩٢٩)، وجى.إيه.هوبسن J.A.Hobson (١٨٥٨-١٩٤٠)، الذين خلقت وجهات نظرهم المناخ الفكرى الذى جعل إصلاحات إسكويث ممكنة. إن الفكرة المركزية لمبدأ الإنعاش الليبرالى، هى الرغبة فى حماية الأفـــراد من الشرور الاجتماعية التى قد تفسد حيـــاتهم، وهـــى شـــرور مثـــل: الحرمـــان، والبطالة، والمرض.... إلخ. لقد وصف: **تقرير بيفيريـــدج** (١٩٤٢)، الـــذى يعـــد برنامج عمل دولة الرفاهة الحديثة فى بريطانيا، الهدف منه بأنه حماية المـــواطنين من "الجبابرة الخمسة" للعوز، والمرض، والجهل، والفساد السياسى والكسل، ومـــد هذه الحماية "من المهد إلى اللحد".

إن دوافع مماثلة جدا قد أثرت على إدخال الإنعاش الاجتماعى إلى الولايات المتحدة فى الثلاثينيات من القرن العشرين، فى ظل "البرنامج الجديد "الذى وضـــعه فرانكلين روزفلت. وقد تم بلوغ أعلى نقطة لذلك **البرنامج الجديـــد** لليبراليـــة فـــى الستينيات من القرن العشرين مع ليندون جونسون وبرنامج "الحرب علـــى الفقـــر"، وهو برنامج طموح للتعليم، والتدريب المهنى ومشروعات التجديد الحضرى. ففـــى حين أن الدعوة الليبرالية إلى دولة الرفاهة تدرك بشدة المكاسب التى يمكن للإنعاش أن يجلبها للمجتمع، فإنها مع ذلك تتجذر فى الالتزام بالفردانية وتساوى الفـــرص. وانعكس ذلك فى الدعم لنظام اكتتابى لتوفير الإنعاش، يحافظ علـــى درجـــة مـــن

المسؤولية الفردية ويعمل على مقاومة الاتكال. لقد حاول برنامج "الحرب على الفقر"، مثلا: تحفيز الجماعات على تعبئة مواردها الخاصة بحيث يشارك الفقراء أنفسهم فى العمل فى مشروعاتها. إن الهدف النهائى للإنعاش، من ذلك المنظور، هو تمكين الأفراد أن يتخذوا القرارات الأخلاقية الخاصة بهم، ومساعدة الأفراد على مساعدة أنفسهم. ويأمل الليبراليون أنه بمجرد أنه يتم تخفيف الحرمان، سيصبح المواطنون قادرين مجددا على تحمل مسؤولية ظروفهم الاقتصادية والاجتماعية وأن "يقفوا على أقدامهم".

إلا أن قضية الإنعاش بالنسبة للاشتراكيين أو الديمقراطيين الاجتماعيين تذهب إلى أبعد من ذلك. رغم أن سياسيى الديمقراطية الاجتماعية أصبحوا يتبنون بشكل متزايد لغة دعوة الإنعاش الليبرالية وذلك بتبنيهم قضية الحرية الفردية، فإنهم عادة ما أسسوا تأييدهم للإنعاش على مبدأين أكثر راديكالية: الجماعاتية (راجع ص٧٠) والمساواة. إن الديمقراطيين الاجتماعيين يرون، مثلا، أن دولة الرفاهة هى التطبيق العملى للقيم الجماعاتية، حيث يعتقدون أن وظيفة دولة الرفاهة هى تعزيز روابط التعاطف والشفقة التلقائية التى تميز الجماعة الحقيقية. بمعنى آخر، يجب ألا يقتصر اهتمام دولة الرفاهة على تحسين الصراع أو تخفيف الحرمان الفردى، لكنها يجب أن تقوى بفاعلية إحساس المسؤولية تجاه الآخرين من البشر، ولقد افترض ريتشارد تيتموس، مثلا، فى كتابة: **العلاقة الهدية** (١٩٧٠)، أن دولة الرفاهة، فى جوهرها، نظام أخلاقى، يرتكز على التزامات **متبادلة** بين المواطنين. يجب أن يستقبل الناس الإنعاش وكأنه هدية من "غريب"، وكتعبير عن تعاطف إنسانى وعاطفة متبادلة. وبالتالى، فإن هدف دولة الرفاهة النهائى هو تقوية التضامن الاجتماعى. وكبرهان على أن مبادئ الإنعاش تلك جذابة عمليا كما هى جذابة أخلاقيا، أشار تيتموس إلى نجاح نظم التبرع بالدم مقارنة بالنظم التى يتم فيها بيع الدم وشراؤه.

لقد ربط المنظرون الديمقراطيون الاجتماعيون أيضا الإنعاش بهدف المساواة، حيث يؤمنون أنه الموازن لحالات الظلم و"عدم الإنسانية" التى تتسم بها رأسمالية السوق. فى الحقيقة، ترتكز الاشتراكية الحديثة بشكل واسع على مزايا فكرة دولة الرفاهة. إن أنطونى كروسلاند، مثلا، يماثل فى كتاب: **مستقبل الاشتراكية** (١٩٥٦) بين الاشتراكية والتقدم نحو المساواة بدلا من تطابقها مع الهدف الأصولى للملكية الجماعية. إن دولة الرفاهة، طبقا لهذه الرؤية الاشتراكية التطورية، هى آلية توزيعية: فهى تنقل الثروة من الغنى إلى الفقير من خلال نظام مكاسب دولة الرفاهة والخدمات العامة، والذى يتم تمويله بالضرائب التصاعدية. إن ميزة مثل هذا النظام أنه يعالج بشكل واع مشكلة الفقر "النسبى"، كما يسعى إلى إزالة الوصمة المرتبطة بالإنعاش،.بالتأكيد على أن المكاسب عامة بقدر الإمكان، وأنها لا تعتمد على "استطلاع الموارد"(*). إلا أنه من الواضح أن دولة الرفاهة لا تستطيع أبدا أن تحقق المساواة الاجتماعية المطلقة؛ إن هدفها هو بالأحرى "تهذيب" الرأسمالية بتقليل المظالم التوزيعية. ومع ذلك فإن مبدأ دولة الرفاهة الديمقراطى الاجتماعى لا يمليه فقط تعزيز الفرص المتساوية، لكن أيضا تحقيق قدر أكبر من مساواة النتيجة.

الإنعاش: ارتداد أم إصلاح ؟

إن الإجماع الذى حظى به الإنعاش الاجتماعى والذى اعتمد على زيادة مستمرة فى الميزانية الاجتماعية، أصبح تحت ضغط متزايد منذ السبعينيات من القرن العشرين. إن فترة النمو الاقتصادى المستدام، أو ما يسمى "الازدهار

(*) تحقيق رسمى حول دخل شخص يتلقى إعانة مخصصة للعاطلين عن العمل فى بريطانيا (المترجم).

الطويل"، قد جعلت من الممكن التوسع فى توفير الإنعاش الذى حدث فى الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. لكن بداية فترة ركود فى السبعينيات من القرن الماضى قد عجلت حدوث أزمة مالية لدولة الرفاهة. فمع انخفاض مستويات النمو الاقتصادى، واجهت الحكومات فى جميع أنحاء العالم مشكلة كيفية الإبقاء على برامج الإنعاش الخاصة بها، فى الوقت الذى انخفضت فيه عائدات الضرائب. وقد اختصر ذلك الموقف فى خيارين: الأول: زيادة الضرائب، والثانى: خفض ميزانية الإنعاش الاجتماعى. وعلى هذه الخلفية، نشأت نظريات اليمين الجديد وافترضت أن الإنعاش لم يكن فقط مسؤولا عن المستويات غير المقبولة لفرض الضرائب، لكنه يمثل أيضا إهانة للفردانية والمسؤولية الشخصية. إلا أن هذا التحول ضد الإنعاش قد قابله اتجاه أيديولوجى مختلف تماما بقدر اختلاف المذهب القائل بدولة الرفاهة ذاته. لقد ركز من أطلق عليهم الديمقراطيون الاجتماعيون "الجدد" ومفكرو "الطريق الثالث" بشكل كبير، على ضرورة إعادة التفكير فى توفير الإنعاش وإصلاح دولة الرفاهة.

إن انتقادات اليمين الجديد للإنعاش الاجتماعى تشمل اعتبارات أخلاقية، وسياسية واقتصادية. غير أن الجزء المركزى لنقد اليمين الجديد، وهو النقد المؤيد لحرية الإرادة، يتركز على فكرة أن دولة الرفاهة، فى الواقع، تستعبد الفقراء، بأن خلقت اتكالا وحولتهم إلى " مدمنى إنعاش". ولقد اتخذ ذلك فى الولايات المتحدة شكل حركة ارتجاعية ضد إصلاحات الإنعاش التى جرت فى الستينيات من القرن العشرين. وكان كتاب جورج جيلدر George Gilder: **الثروة والفقر** (١٩٨٢) وكتاب شارلز موراى Charles Murray: **التراجع** (١٩٨٤) من بين أكثر المحاولات تأثيرا فى تصوير الإنعاش على أنه يعوق الإنتاجية. إن برامج خلق فرص عمل، مثلا، قد زادت فقط من نسبة البطالة بأن أضعفت الحافز الفردى، وإن

تصنيف الناس كـ "عاطلين"، أو "معاقين" أو " محرومين" يقنعهم بأنهم كانوا "ضحايا الظروف". بهذه الطريقة، ظهر إلى الوجود طبقة دنيا معتمدة على الإنعاش، مفتقدة أخلاقيات العمل، واحترام الذات والهياكل الداعمة للحياة الأسرية التقليدية. وكان الحل الذى قدمه موراى لهذه المشكلة، هو نقل مسؤوليات الإنعاش الاجتماعى من الحكومة المركزية إلى الجماعات المحلية، مما يعزز، قدر الإمكان، المبادرة الفردية ومبادرة الجماعة.

إن افتراض أن من هو أقل ثراء يستطيع، ويجب، أن يكون مسؤولا عن حياته الخاصة، يجعل اليمين الجديد يعيد إلى الحياة فكرة "فقراء لا يستحقون". إن ذلك يقتضى، فى شكله الأقصى، أن الفقير هو ببساطة كسول وغير كفء، وأن الفقراء هم من يرغبون فى الحياة على إحسان الآخرين بدلا من العمل لأنفسهم. غير أن هذا الاتجاه فى شكله الأكثر تطورًا يقضى بأن الفرد وحده هو الذى يستطيع إخراج نفسه من الفقر، بغض النظر عن أسباب هذا الفقر؛ ولا يمكن اعتبار المجتمع مسؤولا عن ذلك. وبالتالى يجب تقديم الإنعاش بطريقة تعزز المسؤولية الفردية وتكافئها. وأن دولة الرفاهة، مثلا، يجب أن تكون مجرد شبكة أمان، مصممة للتخفيف من الفقر "المطلق"، ويجب أن "تستهدف" المكاسب حالات الحرمان الحقيقى. فعندما تحول الإنعاش إلى نظام من الحقوق والمخولات، أصبح الناس مستسلمين للاتكال بدلا من أن يتشجعوا على الخروج من هذه الحالة. وبالتالى، وضع اليمين الجديد تأكيدا شديدا على الالتزامات المدنية، حيث يؤمن بأن الإنعاش يجب أن "يكتسب" بطريقة ما. ولهذا السبب، انجذب الكثيرون فى اليمين الجديد لفكرة الرعاية بالعمل[*]، التى تجبر من يتلقون دعم الدولة على العمل من أجل صالحهم. وهناك اقتراح إضافى، روج له عالم الاقتصاد الأمريكى ميلتون

(*) نظام بديل لدولة الرفاهة يلزم المستفيد من الإنعاش الاجتماعى بالقيام بعمل غير مدفوع الأجر مقابل الحصول على شيكات الإعانة . (المترجم) .

فريدمان، وهو أن تحل "ضريبة الدخل السلبية" محل كل أشكال الإنعاش. وهو ما يعنى أن كل من يكون دخله أقل من مستوى معين "يتلقى" مالا من سلطات الضرائب بدلا من أن "يدفع" ضريبة (حيث يجب أن يدفع ضريبة كل من هم أعلى من ذلك المستوى). إن فضيلة مثل هذا النظام أنه يوسع بشكل كبير الخيار بالنسبة للمحتاجين، ويشجعهم أن يكونوا مسؤولين عن تحسين ظروفهم.

كما اعترض اليمين الجديد على دولة الرفاهة اعتمادا على مجموعة متنوعة من الأسس الأخرى. لقد اعتبرت دولة الرفاهة، مثلا، مسؤولة عن كل من انخفاض مستويات النمو الاقتصادى وارتفاع التضخم. لقد سمحت الضغوط الانتخابية بارتفاع إنفاق الإنعاش بشكل متضاعف خارج السيطرة، مما خلق مشكلة الحكومة "المثقلة "بحمل زائد". غير أن ذلك أعاق من يعملون أو من هم فى مجال الأعمال، الذين سحقهم عبء الضرائب الدائم الارتفاع. وبينما خلقت المكاسب نفسها حافزا على التبطل والكسل، فإن الضرائب الضرورية لتمويل هذه المكاسب تمثل عائقا للمشروع الحر. كما أن رفع مستويات الإنفاق العام قد ضخ المزيد من النقود إلى الاقتصاد، مما دفع الأسعار إلى الارتفاع، وجعل الأمور تتردى. وبالتالى اهتم اليمين الجديد بضغط ميزانية الإنعاش الاجتماعى وذلك بتقليص المكاسب وتشجيع التحول نحو أن يقوم القطاع الخاص بتوفير الإنعاش. إن اليمين الجديد يفضل، لأسباب أيديولوجية واقتصادية، خصخصة الإنعاش فى مجالات مثل: التعليم والرعاية الصحية، والمعاشات، إلخ. وحيث أن قيود انتخابية تحكم الخصخصة، فإنهم يلحون من أجل تطبيق إصلاحات تهدف إلى جعل توفير الدولة للإنعاش يتم طبقا لمبادئ السوق. ويرى ذلك بوضوح فى الأسواق الداخلية التى أنشئت فى التعليم والصحة فى بريطانيا فى الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين. وتباعا، يدعى اليمين الجديد أن الحافز من أجل الأداء الاقتصادى الذى تحقق

بالخصخصة والإصلاح، سيجلب نفعا لكل المجموعات الاجتماعية، بما في ذلك الفقراء. إن ذلك ما سمى اقتصاد "تساقط قطرات التنمية". إن خفض ميزانية الإنعاش الاجتماعى قد زاد أساسا من عدم المساواة، لكنه سيضمن من خلال تعزيز "ثقافة المشروع الحر" أن تتمدد الكعكة الاقتصادية نفسها، مما يرفع المستويات العامة للمعيشة.

غير أن السياسات الجديدة للإنعاش فى الولايات المتحدة وبريطانيا التى تطورت أثناء سنوات ريجان ـــ تاتشر، لم تنحصر فى اليمين الجديد أو فى هاتين الدولتين. لقد بدا أن "العصر الذهبى لدولة الرفاهة" قد انتهى، أو استبدل برغبة قوية فى إصلاح الإنعاش الاجتماعى فى كل الدول تقريبا، حتى وإن كان قد تم ممارسة ذلك بدرجات متفاوتة من القوة فى البلدان المختلفة. وبما أن الإنعاش الفردانى قد رفض لأسباب انتخابية أو أيديولوجية، كان هناك بحث عن " طريق ثالث " فى التفكير الخاص بدولة الرفاهة. ويقبل "الطريق الثالث " بعض جوانب موقف اليمين الجديد المناهض لدولة الرفاهة، خاصة الخوف من الاتكال ومن تركيز السلطة الاقتصادية والتخطيط الاقتصادى فى يد الدولة، من " أعلى إلى أسفل"، لكن هذا الطريق يذهب إلى أبعد من ذلك، حيث يسعى إلى إعادة التفكير فى الاستراتيجيات من أجل تعزيز الاستقلال الشخصى والدينامية الاقتصادية والاجتماعية. من هذا المنظور، يعتقد الديمقراطيون الاجتماعيون التقليديون أن الفقراء فقراء لأن ليس لديهم مال كاف، وفى هذه الحالة، يكون الحل هو إعادة توزيع الثروة من خلال نظام الكفالة الاجتماعية(*) ؛ بينما يعتقد اليمين الجديد أن الفقير هو فقير لأنه لديه نقودا كثيرة، وفى هذه الحالة يكون الحل هو خفض دعم الإنعاش الذى يتميز بكرم فائق. وعلى النقيض، فإن فكر الطريق الثالث للإنعاش يعتقد أن الفقراء هم فقراء لأنهم

(*) توفير الدولة الوسائل الضرورية لتمكين المواطن من أن يحيا حياة كريمة، وتتضمن هذه الوسائل: الإسكان الملائم والتعليم، والرعاية الصحية وضمان الدخل الكافى. (المترجم).

تتقصمهم الفرص والموارد الثقافية لتحقيق المشاركة الكاملة فى المجتمع والاندماج الاجتماعى. ومن ثم، فإن أنطونى جيدنز (١٩٩٤) قد نادى بالتحول إلى "الإنعاش الاجتماعى الإيجابى"، والذى يفهم من منظور التمكين الفردى، أى توفير الفرص من أجل التطور الذاتى، بدلا من توفير المكاسب والخدمات.

يتجاوز التفكير فى الطريق الثالث الجماعية والفردانية، فى أنه يعيد التفكير فى الارتباط بين "الإنعاش " و" الدولة". فالطريق الثالث يقدم، بشكل خاص، أجندة حقوق ومسؤوليات، يتلاءم فيها توسيع فرص الحراك والتقدم الاجتماعى مع قبول الواجبات الاجتماعية والالتزامات الأخلاقية. إن هدف إصلاح دولة الرفاهة، من ذلك المنظور، هو إحلال سياسات إنعاش اجتماعى "شفائية" محل سياسات " وقائية"، ويمكن رؤية ذلك فى أفكار مثل: "رعاية اجتماعية بالعمل " و" رعاية اجتماعية تعتمد على الاستثمار". إن "الرعاية الاجتماعية بالعمل" ترتكز على افتراض أن غياب الوصول إلى فرصة عمل آمنة، هو المصدر الأولى للإبعاد الاجتماعى وانخفاض القيمة الذاتية. ففى بريطانيا، وأستراليا وأماكن أخرى، ركز إصلاح الإنعاش بشكل واسع جدا على تدعيم إمكانية تحقيق العمالة للمواطنين بتحسين الوصول للتعليم والتدريب. غير أن الحق فى التعليم، والتدريب والمهارات، خاصة المهارات المرتبطة بالعمل، يتوازن مع مسؤولية مدنية أكثر وضوحا، وهى مسؤولية السعى والعثور على عمل، بمعنى آخر، إن ثمن تحسين إمكانية التوظيف، هو أخلاقيات عمل أكثر قوة. وبالتالى فقد حلت "الرعاية الاجتماعية بالعمل" محل دولة الرفاهة. إن فكرة "رعاية اجتماعية تعتمد على الاستثمار" تعكس الاعتقاد بأن الحراك الاجتماعى وتساوى الفرص يمكن تعزيزه، بالشكل الأفضل، بضمان أن يكون لكل المواطنين الحق فى الوصول إلى أصول رئيسية. لقد تم متابعة ذلك، مثلا، من خلال فكرة" سندات الطفل"، وهو مبلغ من المال يقدم للمواطنين عند الميلاد، ويمكن استخدامه لاحقا لأهداف مثل: دفع تكاليف التعليم العالى، أو

المساعدة فى شراء منزل. وبينما تعترف الإصلاحات، مثل: تحسين الوصول إلـــى التعليم وسندات الطفل، بالضرورة المستمرة لأن توفر الدولـــة الأســـس للرفاهيـــة الشخصية والاجتماعية، فإنها فى النهاية تقر نهاية دولة الرفاهة كما نعرفها، حيـــث أن هدف هذه الإصلاحات هو نقل المسؤولية عن الإنعاش من الدولة إلى "المواطن الذى يحظى بالتمكين".

ملخص

١. قد يأخذ الالتزام بالمساواة ثلاثة أشكال متباينة. المساواة الأساسية أو التأسيسية التى تؤمن بأن كل البشر لهم قيمة أخلاقيـة متـساوية، وقـد انعكست فى المساواة القانونية والسياسية. أما تساوى الفرصة، فمعنية بـأن تتساوى نقطة بداية الحياة من أجل السماح بازدهار عدم المساواة الطبيعيـة. بينما تسعى مساواة النتيجة إلى تحقيق ظروف حياة متساوية، أو على الأقـل أكثر مساواة، أى المساواة الاجتماعية.

٢. وتشير العدالة الاجتماعية إلى توزيع عادل، أو يمكن الدفاع عنه بالحجة، للمكافآت المادية. وتوجد اختلافات أساسية بين مـن يعتقـدون أن التوزيع يجب أن يكون مساواتى بشكل واسع، لأنـه يهـدف إلـى إشـباع الحاجات البشرية؛ ومن يؤكدون أن التوزيع يجب أن يعكس الاسـتحقاقات، والحقوق اعتمادًا على الموهبة والرغبة فى العمـل؛ ومـن يفترضـون أن عوامل فطرية وغير قابلة للتغيير هـى التـى تحـدد ذلـك التوزيـع، أى الاستحقاقات الطبيعية للأفراد والمجموعات.

٣. أن الإنعاش هو فكرة مستوى أساسى للرفاهة المتـساوية لكـل المواطنين، وحد أدنى من نوعية الحياة للجميع. رغم أن الـبعض يعتقـد أن هذا الهدف يمكن أن يتحقق بأفضل شكل من خلال الاعتماد الفـردى علـى الذات والعمل الشاق، أو من خلال نظام خاص للبر، فإن هـذا الهـدف قـد تحقق عمليا وبشكل ثابت من خلال التوفير الجمـاعى لخـدمات الإنعـاش المقدمة من الحكومة فى دولة الرفاهة. غير أن أشكال توفير الإنعاش تختلف بشكل كبير.

٤. من بين الفضائل التى تماثلت مع الإنعاش الاجتماعى أنه عـــزز الفعالية الوطنية، وشجع التماسك الاجتماعى، وساعد الأفراد علـــى تطـــوير إمكانياتهم، وينزع إلى تضييق عدم المساواة والتفاوت الاجتماعى. غيـــر أن الانتقادات هاجمت دولة الرفاهة لأنها، من ناحية: خلقت اتكـــالا، وعـــززت عدم الكفاءة. ويرتكز التفكير فى الطريق الثالث للإنعاش الاجتمـــاعى علـــى أجندة حقوق ومسؤوليات، وهى تعكس فى الواقـــع الرغبـــة فـــى تحـــسين الوصول إلى التعليم والمهارات، وبالتالى إلى العمل.

قراءات أخرى

Further reading

Barker, J. *Arguing for Equality*. London: Verso, 1987.

Barry, N. *Welfare*. Milton Keynes: Open University Press, 1998.

Bedau, H. A. (ed.). *Justice and Equality*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1971.

Clayton, M. and Williams, A. (eds) *The Ideal of Equality*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2000.

Esping-Andersen, G. *Welfare States in Transition: National Adoptions in Global Economies*. London: Sage, 1996.

Goodin, R. *Reasons for Welfare: The Political Theory of the Welfare State*. Princeton University Press, 1988.

Jordan, A. *A Theory of Poverty and Social Exclusion*. Cambridge: Polity Press, 1996.

Miller, D. *Social Justice*. Oxford University Press, 1976.

Pettit, P. *Judging Justice: An Introduction to Contemporary Political Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Roger, J. J. *From Welfare State to Welfare Society*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2000.

الفصل الحادى عشر

الملكية والتخطيط والسوق

مقدمة

عند كل مستوى تقريبا، تتداخل السياسية مع الاقتصاد. وفى كثير من الأحيان، هناك اعتقاد أن نتائج الانتخاب تحددها العوامل الاقتصادية: ففى أوقات الازدهار، من الأحرى أن يعاد انتخاب الحكومات، لكن أثناء فترات الركود فإن هذه الحكومات تواجه الهزيمة. وبالتالى، فإن سيطرة القضايا الاقتصادية بشكل ثابت على سياسات الأحزاب لا تدعو للدهشة. وتتنافس الأحزاب ضد بعضها البعض بأن تقدم الوعود بمعدلات نمو أعلى، وزيادة الازدهار، وخفض التضخم، إلخ. ولم يكن تأثير الاقتصاد على النظرية السياسية أقل أهمية. فقد دار الجدل الأيديولوجى، لمدة قرنين تقريبا، حول المعركة بين الاشتراكية والرأسمالية، وهو صدام بين فلسفتين اقتصاديتين متنافستين. واعتبر هذا الصراع أساسيا للطيف السياسى نفسه، حيث أفكار الجناح اليسارى هى اشتراكية بشكل واسع، بينما أفكار الجناح اليمينى متعاطفة مع الرأسمالية. فى الواقع، لقد تحولت هذه النزعة السياسية إلى جدل حول الملكية وتفضيل أحد النظم الاقتصادية على الآخر. هل يجب أن يحوز الأفراد على ملكية، وأن تستخدم هذه الملكية لإشباع المصالح الشخصية، أم يجب أن يكون التملك بشكل جماعى سواء عن طريق الجماعة أو الدولة، وأن تسخر للصالح العام؟

إن الأسئلة حول الملكية مرتبطة بشكل وثيق بالنمـاذج المتـصارعة للتنظيم الاقتصادى، خاصة النظم الاقتصادية المتنافسة التى سيطرت علـى جزء كبير من تاريخ القرن العـشرين: التخطـيط المركـزى، ورأسـمالية السوق. لقد تم، أحيانا، تبسيط السياسية إلى الاختيار بين التخطيط والـسوق. إن مجموعة واسعة من البلدان قد تبنت أشكالاً من التخطـيط، لكـن مبـدأ التخطيط طبق بشكل أكثر صرامة فى الدول الشيوعية التقليدية. ما هى نقاط قوة أو جاذبية آلية التخطيط ؟ لكن، أيضا، لماذا فشل التخطيط فى كثير مـن الأحيان أو تم التخلى عنه فجأة ؟ من أوجه عديدة، أصبحت فكـرة الـسوق المنافسة هى المهيمنة منذ أواخر القرن العشرين، حيث لم يقتـصر تأييـدها على المفكرين الليبراليين والمحافظين، لكنه تعدى هؤلاء إلى عدد متنام مـن الاشتراكيين أيضا. ما الذى جعل النظم المعتمدة فى تنظيمها على الـسوق، ناجحة لهذه الدرجة ؟ لكن مع ذلك، لماذا هنـاك حاجـة مـستمرة لتـدخل الحكومة فى الحياة الاقتصادية لكى تكمل السوق أو تنظمه؟

الملكية

إن سوء الفهم الأعم فى أى نقاش عن الملكية، هو الاستخدام اليـومى لهـذه الكلمة، والذى يشير إلى أشياء غير حية. الملكية فى الواقع هى مؤسسة اجتماعيـة، وبالتالى فإن العرف، والتقاليد، فى أغلب الحالات من يحددونها. إن وصف شـىء على أنه " ملكية" يعنى الاعتراف بوجود علاقـة ملكيـة، بـين الـشىء المعنـى والشخص أو المجموعة التى ينتمى إليها هذا الشىء. وبهذا المعنى، هنـاك تمييـز واضح بين الملكية ومجرد الاستخدام للشىء كحيازة له. فعلى سـبيل المثـال، إن التقاط حصاة من على الشاطئ، أو استعارة قلم، أو ركوب سيارة شخص آخـر، لا

ينشئ علاقة ملكية. ومن ثم فإن الملكية هى ادعاء مستقر وقابل للفـرض بـالقوة، بشأن شيء أو حيازة؛ فهى "حق" وليس "شيئا". وبالتالى، فإن حيازة ملكية يـنعكس فى وجود حقوق وسلطات على شيء ما، وكذلك القبـول بواجبـات ومـسؤوليات قانونية تتعلق بهذا الشيء. من هذه الرؤية، قد تمنح الملكية القدرة علـى اسـتخدام الشيء والتصرف فيه، لكنها قد تتضمن أيضا مسؤولية الحفاظ عليه أو إصلاحه.

إن مجموعة الأشياء التى يمكن الإشارة إليها كملكية، قد تنوعت بشكل كبير. ففى المجتمعات البدائية، مثل مجتمعات سكان أمريكا الأصليين، قد يكـون مفهـوم الملكية غير موجود أو وجوده ضئيل. فى مثل هذه المجتمعات، يعتقد أن الأشـياء غير الحية، وخاصة الأرض، هى ملك للطبيعة، والبشر لا يمتلكون أملاكا، إنهـم فى أحسن الأحوال حراس لها. ويرجع المفهوم الحديث للملكية إلى القرنين الـسابع عشر والثامن عشر، ولقد نجم عن نمو الاقتصاد التجـارى الهـادف للـربح فـى المجتمعات الغربية. فعندما أصبح ينظر إلى الأشياء المادية بشكل متزايد على أنها موارد اقتصادية – كـ"وسائل إنتاج"، أو كـ"سلع" يمكن بيعها أو شرائها– أصبحت مسألة الامتلاك حيوية بشكل جازم. لقد تحول العالم الطبيعى إلـى "ملكيـة"، لكـى يمكن استغلاله لصالح البشر. إلا أن الملكية لم تنحصر فى الأشياء الماديـة. لقـد اعتبر البشر، مثلا، كملكية، وكان ذلك أوضح ما يكون فى مؤسسة العبودية، لكنـه موجود أيضا فى النظم القانونية التى تعتبر الزوجات "أملاكا منقولـة" لأزواجهـن. لكن أشكالا مختلفة من الملكية قد تطورت، اعتمادا على من هو المخول بأن يطالب بالملكية وما هى الملكية المطالب بها: الملكية الخاصة، والملكية المشتركة وملكيـة الدولة. إن لكل شكل للملكية تداعيات مختلفـة جـذريا، بالنـسبة لتنظـيم الحيـاة الاقتصادية والاجتماعية، وقد تم تفسير وتبرير كل منها، بـالرجوع إلـى مبـادئ أخلاقية واقتصادية خاصة جدا.

الملكية الخاصة

إن مفهوم الملكية الخاصة مغروس بعمق كبير فى الثقافة الغربية، بحيث لا يبدو غير مألوف اعتبار كل الملكية" ملكية خاصة"، إلا أن الملكية الخاصة هى شكل مميز للملكية عرفه سى.بى.ماكفرسون C.B.Macpherson (١٩٧٣) أنه حق فرد أو مؤسسة، فى "استبعاد الآخرين" من استخدام شيء أو الاستفادة منه. إن "حق الاستبعاد" لا يعنى بالطبع بالضرورة رفض الاستفادة. يستطيع شخص آخر استخدام "سيارتى" ــ لكن فقط بإذن منى. لقد تطور مفهوم الملكية "الخاصة" فى أوائل العصر الحديث ووفر الإطار القانونى الذى يستطيع النشاط التجارى أن يجرى خلاله. ومن ثم، أصبحت الملكية الخاصة حجر زاوية السوق المتنامية أو النظام الاقتصادى الرأسمالى.

إن المنظرين الليبراليين (راجع ص٦٠) والمحافظين (راجع ص٢٣٨) كانوا المدافعين الأكثر التزاما بالملكية الخاصة، لكن تبريرها اتخذ عددا من الأشكال. ومن أوائل الحجج لصالح الملكية الخاصة، ما قدمه فى القرن السابع عشر منظرو الحقوق الطبيعية مثل: جون لوك(راجع ص٤٥٤). ولقد تبنى الجناح اليمينى لمؤيدى مذهب حرية الإرادة فى منتصف القرن العشرين مثل: روبرت نوزيك موقفا مماثلا جدا. إن أساس هذه الحجة هو الاعتقاد فى "الامتلاك الذاتى"، أى أن كل فرد يملك حقا على شخصه أو جسده. وكما أكد لوك، إذا كان لكل شخص حقوق حصرية على نفسه، فيستتبع ذلك أن لهم حق حصرى على نتاج عملهم ــ أى ما قاموا شخصيا بصياغته، أو إنتاجه أو خلقه.

روبرت نوزيك Robert Nozick (١٩٣٨-٢٠٠٢)

أكاديمى أمريكى وفيلسوف سياسى. ينظـر إلـى العمـل الرئيـسى لنوزيك: **الفوضى والدولة واليوتوبيا** (١٩٧٤) على أنه أحد أهـم الأعمـال الحديثة فى مجال الفلسفة السياسية، وكان له تأثير عميـق علـى نظريـات ومعتقدات اليمين الجديد.

يفسر عمل نوزيك فى كثير من الأحيان على أنه رد على أفكار جون راولز (راجع ص٥٠٤)، كما ينظر إليه، بشكل أوسع، كجزء من الحركـة الارتجاعية للجناح اليمينى ضد نمو سلطة الدولة فى فترة ما بعـد ١٩٤٥. لقد طور شكلا من مذهب حرية الإرادة (راجع ص٥٧٠) الذى يرتكز علـى أفكار لوك وتأثر بمفكرى مذهب الفردانية الأمريكيين فى القرن التاسع عشر من أمثال: سـبونر Spooner (١٨٠٨-١٨٨٧) وتـوكر Tucker (١٨٥٤-١٩٣٩). وفى قلب مذهبه، توجد نظرية استحقاق للعدل تعتبـر أن حقوقـا معينة لا تنتهك، وترفض مفهوم أن العدالة الاجتماعية يتطلب أن يتم توزيـع دخل المجتمع وثروته طبقًا لنموذج معين. إن نوزيك يؤكد بشكل خاص، أن حقوق الملكية يجب أن تدعم على نحو صارم، شريطة أن تكون الثروة قـد اكتسبت، بداية، بشكل عادل، أو نقلت بشكل عـادل مـن شـخص لآخـر. باختصار، " إن كل ما ينتج من موقف عادل بواسطة خطوات عادلة فهو فى حد ذاته عادل". وعلى هذا الأساس، رفض كل أشكال الإنعاش الاجتمـاعى وإعادة التوزيع، على اعتبار أنها سرقة. إلا أن نوزيك أيـد " دولـة الحـد الأدنى"، التى يعتقد أنها قد تتطور بـشكل محتـوم عـن دولـة الطبيعـة الافتراضية. إن بعض نتائج كتاب: **الفوضى، والدولة واليوتوبيا**، قـد تـم تلطيفها فى كتابه: **الحياة التى تمت دراستها** (١٩٨٩).

وبالتالى فإن حقوق الملكية ترتكز على فكرة أن الأشياء غير الحية قد اختلطت بالعمل البشرى، وأصبحت ملكية حصرية لمن قام بالعمل. إن هذه الحجة لا تبرر فقط حقوق الملكية لكنها تجعلها غير محدودة، فلدى الأفراد حق مطلق لاستخدام الملكية والتصرف بها بأية طريقة يريدونها. إن ذلك واضح فى نظرية نوزيك للتوزيع، التى نوقشت فى الفصل العاشر. فطبقًا لنوزيك، لا يوجد مبرر لانتهاك حقوق الملكية، شريطة اكتسابها أو انتقالها "بشكل عادل" سواء بموجب العدالة الاجتماعية أو لصالح المجتمع الأوسع. إن مثل هذا الموقف، مثلا، يضع حدودًا واضحة جدا لقدرة الحكومة على تنظيم الحياة الاقتصادية، أو حتى فرض ضرائب على المواطنين.

إن تبرير الملكية الخاصة كحافز على العمل غالبا ما ارتبط بفكرة الحقوق الطبيعية. إن هذا الدفاع عن الملكية الخاصة الذى نجده عند أرسطو وطوره أنصار مذهب المنفعة (راجع ص٦٠٦) والمنظرون الاقتصاديون، يرتكز على وعد الكفاءة الاقتصادية أكثر منه على مبادئ أخلاقية. باختصار، إن إمكانية اكتساب واستهلاك الثروة، فى شكل ملكية خاصة، هى وحدها التى تشجع الناس على العمل الشاق وتطوير المهارات والمواهب التى ولدوا بها. من ناحية أخرى، يشير الاقتصاديون إلى أنه من خلال آلية تنافس السوق، تضمن الملكية الخاصة أن تنجذب الموارد الاقتصادية للاستخدام الأفضل كفاءة لها، مما يضمن تحقيق اقتصاد إنتاجى ومتنامى. وترتكز مثل هذه الحجة على الاعتقاد بأن البشر أنانيون، وأن العمل يعتبر ذرائعيا (*) أساسًا. بمعنى آخر، إن العمل فى أحسن الأحوال هو وسيلة لغاية. إن القوة المحركة وراء النشاط الإنتاجى هى فقط الرغبة فى الاستهلاك المادى. سيتشجع الأفراد على تكريس وقتهم وطاقتهم للعمل، فقط إذا توفرت الإمكانية التعويضية لاكتساب ثروة مادية.

(*) نسبة إلى الذرائعية وهو مذهب يقول بأن الأفكار وسائل للعمل وأن فائدتها هى التى تحدد قيمتها. (المترجم).

كما ارتبطت الملكية الخاصة بتعزيز قيم سياسية مهمة، خاصة الحرية الفردية. إن حيازة الملكية يمنح المواطنين درجة من الاستقلال والاعتماد على النفس، مما يمكنهم أن يقفوا على أقدامهم. وعلى النقيض، فإن من لا يملكون شيئا، يمكن التلاعب بهم بسهولة والتحكم فيهم، سواء بواسطة الأثرياء أو الحكومة. ومن ثم فحتى المنظرون السياسيون الذين يخشون وجود عدم مساواة اقتصادية، مثل: جان جاك روسو (راجع ص٤١١) أو الفوضوى بيير ــ جوزيف برودون (راجع ص٦٢٠) والديمقراطيين الاجتماعيين (راجع ص٥٢٠)، لم يرغبوا فى التفكير فى إلغاء الملكية الخاصة. غير أن الحجة المدافعة عن الملكية الخاصة قد طرحت بشكل صارخ بواسطة اقتصاديى السوق الحرة، من أمثال: فريدريك هايك (راجع ص٥٧٣). ففى كتابه: **الطريق إلى القنانة** ([١٩٤٤]١٩٧٦) صور هايك الملكية على أنها أكثر الحريات المدنية أساسية، وأكد أن الحرية الشخصية يمكن أن تسود فقط داخل نظام اقتصادى رأسمالى. ففى رأيه، أن تدخل الحكومة فى الحياة الاقتصادية، يتصاعد بالضرورة إلى الدرجة التى تصبح فيها كل أوجه الوجود الاجتماعى تحت سيطرة الدولة. وفى الواقع، إن أى تعدى على الملكية الخاصة يحتوى بذور الظلم الشمولى.

إن الملكية الخاصة، بالإضافة إلى ميزاتها الاقتصادية والسياسية، تجلب أيضا مكاسب اجتماعية وشخصية، فالملكية الخاصة تعزز، مثلا، مجموعة من القيم الاجتماعية المهمة. إن أصحاب الملكيات لديهم "نصيب" فى المجتمع، وحافز للحفاظ على النظام، وأن يكونوا مطيعين للقانون ويتصرفون باحترام. ولذلك مجد المحافظون مفهوم " ديمقراطية أصحاب الملكية". إن مثل هذه الفكرة تؤسس الاقتراح الراديكالى الذى تقدم به أكيرمان وآلستوت (١٩٩٩) بوجوب منح كل الشباب الأمريكى نصيبا ماليا فى المجتمع فى شكل رأسمال يبلغ ٨٠ ألف دولار

(وهو التكلفة المقدرة لأربع سنوات تعليم فى إحدى جامعات القمة فـــى الولايـــات المتحدة). إن هذه المحاولة لإقامة "مجتمع من حاملى الأنصبة" تـــرفض بوضـــوح، فكرة أن الملكية هى حق فردى يرتكز على الجدارة أو مجرد الانتقال. فى الواقـــع، تسعى هذه المحاولة لمواجهة الظلم الناجم عن الحقوق المعتمدة على حيازة ملكيـــة، وتسمح بحالات عدم مساواة فى توزيع الثروة واسعة ومحصنة، وبالتالى فى فرص الحياة، الناجمة من ميراث الملكية أو نقلها "العادل". وعلى النقيض، يقضى تبريـــر الملكية الخاصة على أساس حاملى الأنصبة بـــأن صـــك الملكيـــة سـيولد حريـــة ومسؤولية، مما يوسع فرص الشباب بشكل خاص، ويشجع النـــاس علـــى التفكيـــر والتصرف طبقا لاعتبارات طويلة المدى. وبمرور الأيام، قد يؤدى ذلك أيضا إلـــى تقليل الاعتماد على دولة الرفاهة والخدمات العامة.

لا يعتبر التبرير الأخير للملكية الخاصة أن الملكية مورد اقتصادى أو ثروة قابلة للاستهلاك، إنما هى بالأحرى مصدر للتحقق الشخصى. لقد اعتبرت الملكيـــة كمصدر للأمان الشخصى، وفى الوقت نفسه امتداد للشخصية الفردية. توفر الملكية الأمان لأنها تمنح الناس "شيئا يمكن اللجوء إليه". غير أن ما يجلبه امتلاك ملكية ما من استمتاع وإشباع، يمثل حقيقة نفسية أكثر منها حقيقة اقتصادية. هناك معنى ما، مثلا، فى أن "يحقق" الناس أنفسهم، أو حتـــى "يـــرون" أنفـــسهم فيمـــا يملكـــون – سياراتهم، بيوتهم، كتبهم وما شابه.

إن الأفكار المضادة للملكية الخاصة قد تبناها عادة الاشتراكيون، وإن كـــان الليبراليون المحدثون والمحافظون قد اعترفوا أحيانا أيضا بالحاجة إلى الحـــد مـــن حقوق الملكية، وكان التناول المألوف أكثر من غيـــره، هـــو اعتبـــار أن الملكيـــة الخاصة ليست حجر الزاوية للحرية، لكنها التهديد الأساسى لها. وتحذر إحدى نسخ هذه الحجة، من أن حقوق الملكية غير المقيدة، يمكن أن تؤدى إلى توزيـــع غيـــر

متساو بشكل جسيم للثروة، مما يتيح للملكية أن تصبح وسائل تحكم، بل واستعباد للآخرين. لقد عبر عن هذه الفكرة بشكل موجز فى القول المأثور الشهير لبرودون ([١٨٤٠] ١٩٧٠): "الملكية سرقة". إن ما كان يعنيه برودون بذلك لم يكن أن الأفراد ليس لديهم حق فى الملكية، لكن ببساطة أن تراكم الثروة فى الأيدى الخاصة، يمكن أن يسمح للغنى باستغلال وظلم الفقير. غير أن الحجة الماركسية أكثر راديكالية. لقد تبنى ماركس (راجع ص٦٢٧) نظرية قيمة خاصة بالعمل، ترتكز على كتابات لوك. ويقضى ذلك بأن قيمة السلعة تعكس كمية العمل المبذول فى تصنيعها. وبينما يعتقد لوك بإمكانية إرجاع حقوق الملكية إلى فعل عمل أولى، يرى ماركس تمييزا صارخا بين من يملكون الثروة، البرجوازية، ومن يعتبر عملهم مسؤولا عن خلق هذه الثروة، البروليتاريا. فى عملية تراكم الثروة، تنتزع البرجوازية ما يسميه ماركس: "فائض القيمة" من عمل البروليتاريا. بمعنى آخر، تؤدى الملكية الخاصة حتما إلى الاستغلال والاضطهاد الطبقى. فى المانيفستو الشيوعى ([١٨٤٨] ١٩٧٦)، تمكن ماركس وإنجلز أن يلخصا النظرية الشيوعية فى جملة واحدة: "الغاء الملكية الخاصة". وبعيدا عن الإلغاء، أقر الاشتراكيون والليبراليون، بل وحتى المحافظون، بطرق مختلفة، بضرورة تنظيم الملكية الخاصة، بهدف مواجهة الاتجاه نحو التفاوت الاجتماعى، واعترافا بالمسؤوليات الاجتماعية الأوسع للمواطنين.

الملكية المشتركة

رغم الاعتقاد الشائع الخاطئ بأن الملكية هى الملكية الخاصة، فإن الملكية المشتركة أو الجماعية للثروة، لها تاريخ سبق بكثير الفكر الاشتراكى الحديث. لقد أوصى أفلاطون (راجع ص٤٧) بأن تكون الملكية مشتركة بين الملوك ــ الفلاسفة

الذين يعهد اليهم أن يحكموا، وصـور توماس مـور فـى: **المدينـة الفاضلـة** (١٥١٦[١٩٦٥) مجتمعا بدون ملكية خاصة، وبذلك سبق فى تقديم أفكار تطورت فيما بعد فى **المانيفستو الشيوعى**، فبينما تعتمد الملكية الخاصة على حق استبعاد الآخرين من الاستخدام، فإن الملكية المشتركة يمكن تعريفها، بكلمات على أنها "حق عدم استبعاد الآخرين". بمعنى آخر، يتشارك أعضاء هيئـة جماعيـة فـى حـق الحصول على الملكية، ولا يحق لأى عضو أن يفصل جزءًا من الثروة المـشتركة ويستبعد آخرين، وبذلك يقيم ملكا " خاصا" عليها. إلا أن ذلك لا يعنى بالضرورة أن لا أحد مستبعد من استخدام الملكية المشتركة. يمكن أن يكون حق الملكية المشتركة محصورًا فى أعضاء تعاونية للعمال، أو أعضاء فى وحدة محلية صغيرة أو بلـدة. على سبيل المثال، قد يكون الحصول على الأرض المشتركة مقصورا علـى مـن يعرفوا بأنهم "أفراد من العامة"، ويستبعد من هم ليسوا من العامـة، تمامـا مثـل الاستخدام المجانى للتسهيلات العامة، مثل: المكتبات والمتاحف والمدارس، والـذى قد لا يمتد ليشمل " غير المواطنين". وفى حالات أخرى، قد تكون الملكية المشتركة عامة بمعنى ألا يستبعد أى إنسان، أو لا يمكن أن يستبعد، من استخدامها، وهو مـا تم الدفاع عنه أحيانا فى حالة الأرض. على الرغم من أن الشركة الحديثة أو شركة المُحاصصة، تظهر إحدى السمات المميزة للملكية المشتركة، حيث يمتلكهـا كيـان جماعى، أى حاملو الأسهم، فإنها مع ذلك تعتبر كمثال للملكية الخاصة المؤسساتية. نظرًا لأن الأنصبة أو الأسهم يمكن بيعها وشراؤها، ويستطيع الفرد فصل حـصته من الملكية، وهو أمر لا تسمح به الملكية المشتركة.

إن المدافعين عن قضية الملكيـة الجماعيـة، هـم عـادة: الاشـتراكيون، والشيوعيون، والفوضويون من أنصار مذهب الجماعاتية. إن نظرية العمـل هـى التى تكمن عادة فى قلب ذلك، لكنها نظرية مختلفة تماما عن نظرية لوك. لقد اعتقد

لوك أنه يمكن إرجاع الحق فى الملكية الخاصة، إلى عمل فرد مستقل يمكن تحديده بشكل دقيق. أما أنصار الملكية المشتركة، من ناحية أخرى، فـإنهم يعتبـرون أن العمل نشاط اجتماعى وجماعى، يعتمد فى كل الحالات تقريبا، على تعاون الجماعة أكثر منه على الجهد المستقل. وبالتالى، يستتبع ذلـك أن الثـروة المنتجـة بهـذه الطريقة، يجب أن تمتلك بشكل مشترك، ويجـب أن تـستخدم لتعزيـز الـصالح الجماعى. إن أى نظام للملكية الخاصة، هو ببساطة نظام مؤسساتى للسرقة. كمـا بررت الملكية المشتركة أيضا على أسس التضامن والتماسك الاجتمـاعى. عنـدما تكون الملكية مشتركة، فإن النزعات اللا اجتماعية مثل: الأنانية، والطمع والتنافس تبقى فى وضع حرج، بينما يقوى التجانس الاجتماعى وحس الهوية الجماعية. كان أفلاطون، مثلا، يؤمن بأن تكون الملكية المشتركة أمرا رئيسيا، لأنها ستـضمن أن طبقة الحكام ستتصرف ككل موحد وغير أنانى. ويعتقد الاشـتراكيون أن الملكيـة المشتركة تحديدا، هى الطريق لضمان أن يكون **كل** المواطنين أعضاء كاملين فـى المجتمع، وفى هذه الحالة فإنها تسخر الطاقـات الجماعيـة للجماعـة بـدلا مـن المحركات الضيقة والأنانية للفرد.

لقد تعرضت الملكية المشتركة أيضا لنقد قاس. تدعى الانتقادات أن الملكيـة المشتركة تخلق بيئة اجتماعية غير آمنة وتنزع من الفرد صفته الشخصية، وذلـك بسرقة الفرد من مجاله "الخـاص" للامـتلاك الشخـصى. لقـد اعتـرف بعـض الاشتراكيين ضمنيا بهذه المشكلة، بوضع تمييزا بين الملكية المنتجـة، أى "وسـائل الإنتاج"، والتى يعتقدون بضرورة أن تكون ملكية جماعية، والملكية الشخصية، أى "وسائل الاستهلاك"، التى يمكن أن تظل بين الأيدى الخاصة. ويؤكـد آخـرون، أن الملكية المشتركة لا تتسم بالكفاءة بشكل متأصل، حيث إنها تفـشل فـى أن تـوفر للأفراد الحافز المادى للعمل وتحقق مواهبهم. إن المشكلة النهائية للملكية الجماعية،

هى أنها لا تتضمن أى آلية للحد من الوصول إلى الموارد النادرة، باستثناء الاعتماد على التعاون والإحساس الطبيعى بما هو خير وصالح. ويشرح البعض ذلك أحيانا بالإشارة إلى ما سمى: "مأساة ممثلى العامة". قبل وضع سياج على الأرض وحصرها، كان العوام يتمتعون بحق غير مقيد للحصول على الأرض، بحيث تمكنوا من جعل الحيوانات ترعى فيها بأى عدد يريدونه. وكانت المشكلة أن فى الكثير من الحالات، أصبحت الأرض غير منتجة نتيجة للرعى المفرط، وهى مأساة أثرت على كل العوام. لقد تجنبت نظم الملكية الخاصة هذه المشكلة بالسماح للسوق بتوزيع الموارد النادرة من خلال آلية السعر. غير أن، فى الأماكن التى طبقت نظم الملكية المشتركة، عادة ما قيد حق الوصول إلى الموارد النادرة، بفرض شكل من أشكال السلطة السياسية. ومن ثم اتخذت الملكية المشتركة فى كثير من الأحيان، عمليا شكل ملكية الدولة.

ملكية الدولة

كثيرا ما يختلط مفهوم الملكية المشتركة، مع مفهوم ملكية الدولة. إن تعبيرات مثل: "ملكية عامة" أو ملكية اجتماعية" يبدو أنها تشير إلى ملكية يملكها جماعيا كل المواطنين، لكن عمليا، تصف هذه التعبيرات عادة، الملكية التى تسيطر عليها وتملكها الدولة. وبالمثل يقتضى "التأميم" ملكية الأمة، إلا أن ذلك يتم من خلال نظام سيطرة الدولة. غير أن ملكية الدولة تمثل شكلا من الملكية متميز عن كل من الملكية الخاصة والملكية المشتركة، وإن كانت تعرض، بشكل مربك، مميزات كل منهما. لقد ولد التشابه بين ملكية الدولة والملكية المشتركة، من حقيقة أن الدولة تتصرف باسم الشعب، ومن المفترض أنها تفعل ذلك للصالح العام، وهو أمر مختلف تماما عن الشركات الخاصة. وبالتالى، فهناك تمييز يذكر أحيانا بين ملكية الدولة وسيطرتها على الملكية: إن الملكية، اسميا على الأقل، بين أيدى

"الشعب"، بينما تظل السيطرة بشكل واضح مع الحكومة القائمة. غير أن ملكية الدولة، من جهات أخرى، أكثر تماثلا مع الملكية الخاصة. فعلى سبيل المثال، لا يملك المواطنون العاديون حقا للوصول إلى ملكية الدولة مثل: سيارات الشرطة، مثلما لا يملكون هذا الحق بالنسبة لأية سيارة خاصة أخرى. بالإضافة إلى أن مؤسسات الدولة مثل: المدارس، والمكتبات العامة والمكاتب الحكومية، تحرس ممتلكاتها بغيرة لا تقل عن غيرة الشركات الخاصة. لكن، يختلف مدى ملكية الدولة بشكل كبير من مجتمع إلى آخر. إن كل الدول تمتلك مجموعة من الأملاك، لتمكنها من تنفيذ وظائفها الأساسية التشريعية والتنفيذية والقضائية. لكن في بعض البلدان، قد تشمل ملكية الدولة مجموعة واسعة من الموارد الاقتصادية بل وحتى صناعات كاملة. ففي حالة نظام الملكية الجماعية، كما كان موجودا في النظم الشيوعية التقليدية مثل: الاتحاد السوفيتي، فإن كل الموارد الاقتصادية – وسائل الإنتاج، والتوزيع والتبادل- توصف بأنها "ملكية الدولة الاشتراكية".

وغالبا ما تعتمد حجج ملكية الدولة، على الحجج المؤيدة للملكية المشتركة. وإذا اعتبرت ملكية الدولة كملكية" عامة"، فإنها تعكس، مثلا، حقيقة أن الطاقة الاجتماعية الجماعية قد أنفقت في إنتاجها، وأنها على خلاف الملكية الخاصة، تعزز التعاون والتماسك بدلا من الصراع والتنافس. غير أنه يمكن أن يقال أيضا أن ملكية الدولة تتمتع بمزايا لا تستطيع الملكية المشتركة أن تطمح إليها. فالدولة تستطيع، بشكل خاص، أن تعمل كآلية يتم من خلالها السيطرة للوصول إلى الموارد النادرة واستخدامها، وبذلك يتم تفادي "مأساة العوام". غير أن في حالة ملكية الدولة، يكون الحق في الوصول للموارد الاقتصادية مقيدا، لكن ليس لمكسب خاص وإنما لمصالح الجماعة طويلة المدى. ومن ناحية أخرى، فعلى خلاف الملكية المشتركة، يمكن تنظيم ملكية الدولة طبقا لخطوط عقلانية وفعالة. وعادة ما يكون ذلك ممكنا بشكل ما من خلال نظام للتخطيط، قادر أن يضع أهدافا اقتصادية، وفي الوقت نفسه قادر على تخصيص الموارد بحيث يضمن تحقيق هذه الأهداف. وسيتم تناول طبيعة التخطيط ومزاياه بعمق أكبر في الجزء التالي.

غير أن ملكية الدولة عرضه أيضا لنقد قاس. إن أنصار الملكية المشتركة يشيرون عادة، إلى أن ملكية الدولة ليست ملكية "عامة" ولا "اجتماعية" بأى معنى، فعندما يسيطر المسؤولون فى الدولة على الموارد، فإنهم قد يولدون تحديدًا الاستلاب نفسه، كما يحدث فى حالة الملكية الخاصة. ولا يوجد دليل، مثلا، على أن العمال فى الصناعات المؤممة يشعرون بأية طريقة بأنهم أقرب للخدمة التى يقومون بتوفيرها، أو أنهم أكثر سيطرة على آلية العمل أكثر مما يشعر به من يعملون للشركات ذات الملكية الخاصة. بالإضافة إلى ذلك، فإن ملكية الدولة غالبا ما ارتبطت بالمركزية، والبيروقراطية، وعدم الكفاءة. فبينما تترك الملكية الخاصة تنظيم الحياة الاقتصادية لتقلبات السوق، وتعتمد الملكية المشتركة على الفطرة الاجتماعية والتعاونية للأفراد العاديين، فإن ملكية الدولة تضع إيمانها فى نظام مركزى، للتخطيط الاقتصادى، يفترض أنه عقلانى. إلا أن نظم التخطيط أصبحت بشكل أكثر تكرارا نظما تنقصها الكفاءة بشكل ميؤوس منه، ومتأصل وغير عملى. تحتاج إدارة الاقتصاد إلى أعداد كبير من مسؤولى الدولة الذين ينزعون بقوة إلى فقد الاتصال مع كل من احتياجات الاقتصاد ورغبات المستهلك. بالإضافة إلى أن هناك خطر أن تتمكن الدولة من تطوير مصالح منفصلة عن مصالح الناس أنفسهم. فى مثل هذه الحالات، يمكن استخدام ملكية الدولة لصالح البيروقراطيين ومسؤولى الدولة بدلا من تقديم الصالح العام. إذن، لقد وصفت النظم الجماعية أحيانا بأنها أمثلة لرأسمالية الدولة.

التخطيط

إن الحاجة إلى نوع من التنظيم الاقتصادى نشأت من الحقيقة البسيطة للندرة: فبينما الاحتياجات والطلبات البشرية غير محدودة، فمن الواضح أن الموارد المادية المتاحة لإشباعها ليست كذلك. قد يكون الموضوع غير وارد فى عالم من الثروة الوفيرة واقتصادات تتسم بازدهار عام، لكن فى ظل ظروف الندرة فإن

القضايا الاقتصادية تهدد بأن تسيطر على كل القضايا الأخــرى، بمــا فــى ذلــك السياسية منها. وكما سبق الإشارة فإن جوهر القضية الاقتصادية قد طــرح عــادة كخيار بين نظامين اقتصاديين مختلفين بشكل أساسي- الاشــتراكية والرأســمالية- وبالتالى بين آليتين لتخصيص الموارد داخل الاقتصاد: التخطيط أو السوق. غير أن فكرة التخطيط لم تفهم بالشكل الصحيح فى كثير من الأحيان، فهى مرتبطــة فــى أذهان الكثير من الناس بآلية التخطيط المركزى الذى كان موجــودا فــى الاتحــاد السوفيتى. ومع ذلك، فلقد اتخذ التخطيط أشكالا ذات تنوع واسع، واستخدمته البلدان النامية فى العالم الثالث، كما استخدمته بعض الدول الصناعية المتقدمة. علاوة على ذلك، فإنه رغم تأكيد البعض أن التطورات التاريخية قد أضعفت الثقة فــى عمليــة التخطيط بالكامل، فمن الصعب تصور كيف يمكن مباشرة أى نشاط اقتصادى بدون عنصر ما من التخطيط.

عملية التخطيط

أن "تخطط" هو أن تصوغ خطة أو تبتكر طريقة لإنجاز هدف محدد. فــى الواقع، إن المرء يفكر قبل أن يتصرف. وبالتالى، يجب أن يكــون لكــل أشــكال التخطيط سمتان أساسيتان. فى المقام الأول: إن التخطيط نشاط هــادف؛ يقتــضى ضمنا وجود أهداف واضحة وقابلة لتحديد، شيء يراد تحقيقه أو تنفيذه. قد تكــون هذه الأهداف محددة بشكل عال، كما فى حالة أهداف الإنتاج التــى وضــعت فــى أسلوب التخطيط المركزى السوفيتى، أو قد تكون أوسع وأكثر عمومية، مثل: زيادة النمو الاقتصادى، وخفض معدلات البطالة، إلخ. ثانيًا: التخطيط نشاط عقلانى. فهو يرتكز على افتراض أن المشكلات الاقتصادية والاجتماعية يمكن حلها من خــلال إعمال العقل البشرى وإبداعه. ومن ثم، فإن فى قلب التخطــيط الاقتــصادى يقــع

الاعتقاد بأنه يمكن التغلب على مشكلة الندرة بأفضل وسيلة من خلال آلية عقلانية لتخصيص الموارد وتوزيعها، معدة لترسيخ الأهداف البشرية. وتتضمن هذه "الآلية العقلانية" بالطبع، ممارسة نوع ما من السيطرة على الحياة الاقتصادية، والإنتاج، والتوزيع وتبادل السلع والخدمات. غير أن، وسائل تنفيذ ذلك ومدى السيطرة التى تمارس على الاقتصاد، تختلف بشكل كبير من نظام تخطيط إلى آخر.

لقد ارتبطت فكرة التخطيط عادة بالاقتصاد الاشتراكى، وبالماركسية بشكل خاص (راجع ص١٤٩)، إلا أن ماركس لم يضع برنامجا لتنظيم المجتمع الاشتراكى القادم، وأعتقد أنه من المستحيل وضع تصور تفصيلى لكيف سيعمل مجتمع مختلف تاريخيا، ولذلك فقد تقيد بعدد من المبادئ العريضة. كان اعتقاده الرئيسى هو ضرورة إلغاء الملكية الخاصة واستبدالها بنظام ملكية جماعى أو اجتماعى. من وجهة نظر ماركس، الرأسمالية هى نظام "إنتاج للسلع"، حيث السلع والخدمات تنتج استجابة لضغوط السوق، نظامًا للإنتاج من أجل التبادل. وعلى النقيض، سيعتمد الاقتصاد الاشتراكى على مبدأ "الإنتاج من أجل الاستخدام"، حيث سيستغنى تماما عن معاملات السوق التجارية، وعن الحاجة حقا للاقتصاد النقدى. بمعنى آخر، فى ظل الاشتراكية سيخدم الاقتصاد الحاجات المادية للمجتمع، وهو مطلب يقضى ضمنا نوعا ما من ترتيبات التخطيط. وللأسف، لم يحدد ماركس ما هو الشكل الذى ستتخذه هذه الترتيبات. إلا أن ما هو مؤكد أن لا ماركس ولا إنجلز تصورا التشديد على السيطرة المركزية، والإنتاج ذى النطاق الواسع اللذين ميزا عملية التخطيط فى الاتحاد السوفيتى. لقد أيد ماركس بشكل ثابت المشاركة الشعبية الواسعة فى كل مستوى من مستويات المجتمع، وإن نبوءته بأن الدولة "ستزول" عندما تقام الشيوعية الكاملة، تفترض تأييدا للملكية المشتركة والإدارة الذاتية وليس للملكية الجماعية للدولة.

لا مجال للشك فى أن عملية التخطيط قد بلغت أعلى مراحل تطورها فى الاتحاد السوفيتى، وهو نموذج تبنته بعد ذلك دول أوروبا الشرقية ذات النظام الاشتراكى، ودول أخرى. لقد وصف لينين (راجع ص١٥٢) الشيوعية بجملته الشهيرة بأنها: " سلطة السوفيت زائد الكهرباء"، مشيرا إلى التزام واسع بالتحديث ومهمة جعل الاقتصاد تحت سيطرة ديمقراطية. غير أن هذه الرؤية لم تتحقق حتى انطلاق الخطة الخمسية الأولى فى عام ١٩٢٨، وتطبيق نظام المزارع الجماعية على الزراعة السوفيتية الذى بدأ بعد ذلك بعام. ولقد قاد ذلك إلى بناء اقتصاد التخطيط المركزى. وسيطرت الدولة على كل الموارد الاقتصادية، باستثناء قطع أرض خاصة صغيرة، من المفترض أنها للاستخدام الشخصى للفلاحين. وفى ظل ستالين نشأ "اقتصاد موجه"، ولقد تضمن نظاما أطلق عليه "التخطيط التأشيرى" يعمل من خلال التسلسل الهرمى لمؤسسات الحزب والدولة. إن السيطرة الشاملة على السياسية الاقتصادية تقع فى أيدى أعلى أجهزة الحزب الشيوعى، اللجنة المركزية والمكتب السياسى. وكانت شبكة معقدة من وكالات ولجان التخطيط تعمل تحت سلطة لجنة التخطيط على مستوى الدولة: الجوسبلان، وهى المسؤولة عن وضع الخطط الخمسية. لقد عبر الأسلوب السوفيتى للتخطيط المركزى عن إيمان لا يرقى إليه الشك فى مفهوم أن المجتمع يمكن تنظيمه طبقًا لخطوط عقلانية، وأنه مستعد، عند الضرورة، أن يقلد الرأسمالية الأمريكية. إن مدينة الصلب العملاقة ماجنيتو جورسك مثلا، قد صممت طبقا لنموذج مدينة جارى فى ولاية إنديانا الأمريكية، كما تم تنظيم العمل فى الشركات السوفيتية على أساس مذهب تايلور، طبقا للدراسات الرائدة الخاصة بالزمن والحركة التى قام بها إف.دبليو تايلور. "السريع" فى شركة بتلهايم ستيل.

لكن فى بلدان أخرى، اعتبر التخطيط طريقة للإضافة للسوق وليس لاستبدالها. لقد تم فى مثل هذه الحالات، تطوير نظام سمى: "التخطيط الدلالى" حيث

لا تضع الخطط والبرامج توجيهات للشركات لتعلمهم ما ينتجون وكمية ما يجب أن ينتجوه، لكنها تسعى بالأحرى إلى التأثير على الاقتصاد بشكل غير مباشر. ويشير الاقتصاديون أحيانا لهذا الشكل من التدخل الحكومي بـ"إدارة" الاقتصاد، لتمييزه عن الأسلوب السوفيتي "للتخطيط"، لكن مع ذلك فإن هذا التدخل لا يزال يسعى لممارسة تأثير هادف وعقلاني على تنظيم الحياة الاقتصادية. بعد عام ١٩٤٥ أصبح تدخل الدولة شيئا عاديا بشكل متزايد فى الغرب، حيث سعت الحكومات لتحقيق مجموعة واسعة من الأهداف الاقتصادية: الحفاظ على مستوى عال من النمو الاقتصادى، والسيطرة على التضخم، وتعزيز التجارة الدولية، وضمان العمالة الكاملة، والتوزيع العادل للثروة، إلخ. ولقد أدى ذلك فى بلدان مثل: بريطانيا وفرنسا إلى تأميم الصناعات الإستراتيجية، وبناء اقتصاديات مختلطة، مما يسمح للحكومة بممارسة تأثير متزايد على الحياة الاقتصادية.

لقد بدأ أيضا إقامة نظم تخطيط رسمية. ففى بريطانيا اتخذت خطوات مترددة في هذا الاتجاه، تحت اسم: **الخطة القومية** التى صاغتها فى عام ١٩٦٦ وزارة الشؤون الاقتصادية سيئة الطالع. لكن فى فرنسا وهولندا، بشكل خاص، تم تطبيق نظم أكثر تطورا وأكثر نجاحا بكثير. كما طبق شكل من التخطيط فى اليابان أيضا، وهو يتميز بوضوح عن نموذج السوق الحرة للتطور الاقتصادى الموجود فى الولايات المتحدة. إن "المعجزة الاقتصادية" التى عاشتها اليابان فى الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين قد أشرفت عليها وزارة التجارة والصناعة، التى وجهت سياسات الاستثمار للصناعات الخاصة، وساعدت على تحديد نمو هذه الصناعات، واستهدفت أسواق التصدير. ولقد تبنت بلدان أخرى فى شرق آسيا، خاصة: هونج كونج، وسنغافورة، وكوريا الجنوبية وتايوان، نظاما مماثلا للتدخل الحكومى الدقيق لتعزيز النمو الذى يقوده التصدير. لكن الهند طورت نظام تخطيط مستمد بلا خجل من التجربة السوفيتية. باختصار بعد الاستقلال فى عام ١٩٤٧،

تشكلت اللجنة الهندية للتخطيط، ووضعت خططا خمسية، بمساعدة المؤسسات الخبيرة مثل: وزارة المالية وبنك الاحتياط الهندى. ورغم أن ذلك أعطى الحكومة الهندية تأثيرا كبيرا على الاستثمار والتجارة، فإنه لم يحقق السيطرة المباشرة على القطاع الخاص للاقتصاد. ومن ناحية أخرى، كانت كل الخطط تخضع للموافقة والتعديل فى البرلمان الهندى الـ **لوك سابها.**

وعد التخطيط

ترتكز جاذبية التخطيط على اعتبارات اقتصادية، وسياسية، وأخلاقية. فى الواقع إن الحجة الرئيسية هى أن التخطيط عملية عقلانية، تقضى بأنه لا توجد مشكلة اقتصادية لا يستطيع الإبداع البشرى حلها. باختصار، يضع التخطيط الاقتصاد بقوة بين أيدى البشر، بدلا من تركه لنزوات السوق المجهولة، والتى تكون أحيانا هوائية. إن ذلك مهم بشكل خاص لوضع أهداف اقتصادية شاملة – ما يجب إنتاجه، وكمية ما ينتج. وبعد أن تخلص المخططون من محرك المكسب، يستطيعون وضع نظام "للإنتاج من أجل الاستخدام" لإشباع الحاجات البشرية، بدلا من نظام "إنتاج من أجل التبادل" الذى يستجيب فقط لقوى السوق.

رغم أن الحاجات البشرية معقدة بشكل عال، ومتغيرة بشكل لا نهائى، خاصة فى مجالات ذوق المستهلك والأزياء الشعبية، هناك اتفاق واسع بشأن ما يشكل الضرورات الرئيسية للحياة. وتشمل هذه الضرورات، المسكن، وغذاء يقيم الأود، ورعاية صحية أولية وتعليم أساسى. وخلافا للدول الرأسمالية، توجه نظم الدول الاشتراكية اقتصادها حول إشباع مثل هذه الحاجات. ورغم أن نظم التخطيط المركزى التى طبقت فى الاتحاد السوفيتى وفى كل بلدان شرق أوروبا، قد فشلت بشكل كئيب فى محاولة إنتاج سلع استهلاكية ذات طابع غربى، فإنها مع ذلك كانت

ناجحة فى القضاء على التشرد والبطالة والفقر المدقع، وهى مشكلات لا تزال تعيث فسادا فى المدن الداخلية لبعض البلدان الرأسمالية المتقدمة. إن كوبا، مثلا، رغم تأخرها الاقتصادى المزمن، فإن معدلات الأمية لديها أقل من ٢ %، كما أن لديها رعاية صحية أولية تضاهى تلك الموجودة فى الكثير من الدول الغربية. ولا تتطلب مثل هذه المنجزات أن يتم توجيه الموارد الاقتصادية إلى صناعة البناء والزراعة وبناء المدارس والمستشفيات، لكن دعم أسعار الضروريات الأساسية أيضا والسيطرة عليها بواسطة عملية التخطيط، بحيث تقدم الدولة غذاءً رخيصًا وإسكانًا يستطيع الأفراد تحمل تكلفته، فضلا عن تعليم مجانى ورعاية صحية.

ويقدم أيضا "التخطيط من أجل الحاجة" إمكانية الكفاءة. إن تحديد التخطيط لما يجب أن ينتج، يمنح حلا عقلانيا لمشكلة كيفية إنتاج، وتوزيع وتبادل السلع والخدمات المطلوبة. ومن هذا المنظور، يعتمد التخطيط على تجربة الشركات الرأسمالية التى نظمت منذ وقت طويل الإنتاج طبقا لخطوط عقلانية. ورغم أن الشركات الخاصة تستجيب لظروف السوق الخارجية، فإن تنظيمها الداخلى يخطط ويوجه بواسطة فريق من كبار المديرين، مهمتهم تأمين الاستخدام الكفء للموارد. بمعنى ما، كان التخطيط السوفيتى محاولة لنقل هذه الآلية للسيطرة العقلانية، من الشركة الخاصة إلى الاقتصاد كله. وكان ذلك واضحا فى تلهف المخططين السوفيت، لتطبيق تقنيات الإدارة مثل أساليب تايلور التى تطورت فى الغرب الرأسمالى. وبهذه الطريقة، كان التخطيط قادرا على تفادى بعض السمات اللاعقلانية للسوق الرأسمالية. وتستطيع نظم التخطيط، مثلا، تفادى بلاء البطالة والفقد الجسيم للموارد الاقتصادية الذى تمثله البطالة. إنها تعنى أن أكثر الموارد حيوية، أى العمل البشرى، تبقى عاطلة بينما الاحتياجات الاجتماعية المهمة، مثل: بناء المنازل أو تحسين المدارس والمستشفيات، لم يتم إشباعها بعد.

إن نظام التخطيط، يعنى أيضا أن الاقتصاد يمكن تنظيمه بما يتفـق مـع أهداف طويلة المدى، بدلا من المكسب قصير المدى. لقد كان ذلـك مهمـا بـشكل خاص فى الاقتصادات النامية، حيث يمكن لضغوط السوق أن تشوه بشكل خطيـر الإمكانيات الاقتصادية، ويبرهن على ذلك بوضوح، اعتماد العديد من بلدان العـالم الثالث على المحاصيل النقدية. لقد اعتمـد التطـور الاقتـصادى الـسوفيتى فـى الثلاثينيات من القرن العشرين بشكل واسع على الأولوية التى أعطاها المخططـون لبناء الصناعات الثقيلة وصناعة الصلب بشكل خاص، معتبرين أن ذلك هو الأساس لكل من الأمن القومى والتقدم الاقتصادى المستقبلى. وبحلول عـام ١٩٤١، كـان نظام التخطيط المركزى قد خلق قاعدة صناعية قوية بشكل كاف مكنـت الاتحـاد السوفيتى من الصمود أمام الغزو النازى. وبالمثل، رفض المخططون اليابـانيون، فى الخمسينيات من القرن العشرين، نصيحة الاقتصاديين بتركيز المـوارد علـى الصناعات التقليدية الكثيفة العمالة مثل الزراعة التى كانت اليابان تتمتع فيها بـ" ميزة نسبية"، لكن المخططين شجعوا بدلا من ذلك الصناعات كثيفـة رأس المـال مثل: الفولاذ والسيارات والسلع الكهربية والإلكترونية، التى اعتقدوا أنها ستـصبح صناعات المستقبل، ولقد اتضح أنه توقع صحيح.

ترتكز القضية السياسية للتخطيط بشكل واسع على إمكانية وضع الاقتـصاد تحت السيطرة السياسية، وبالتالى السيطرة الديمقراطية. وتجاهد رأسمالية الـسوق لفصل الاقتصاد عن السياسية، بمعنى أن الاقتصاد تقوده قـوى الـسوق الداخليـة وليست اللوائح والقواعد المنظمة التى تضعها الحكومة. وبالتالى فإن الاقتصاد يقدم حسابه لأصحاب مجال الأعمال الخاص، والذين تتخذ لصالحهم القرارات، ولـيس للجمهور. وعلى النقيض، يمكن رؤية التخطيط كوسائل لخلق اقتصاد ديمقراطى. لا شك، أن صورة التخطيط قد أساء لها ارتباطها مع الهياكـل الـسياسية المـستبدة للشيوعية التقليدية. ومن ثم فقد صور التخطيط على أنه خطوة نحو بناء " اقتصاد "

طبقا للأسلوب السوفيتى. لكن، قد يبدو أنه لا يوجد بالضرورة ارتباط بين التخطيط والفاشية. لقد طبق التخطيط الدلالى فى بلدان مثل: فرنسا وألمانيا وهولندا، ونفذ فى ديمقراطيات برلمانية مستقرة، حيث القرارات الاقتصادية مفتوحة للرقابة العامة الحقيقية، والحجة والنقاش. ومن وجهة النظر تلك، ربما يمكن اعتبار التخطيط كوسيلة يمكن من خلالها ترويض اتجاهات السوق المضادة للديمقراطية.

ويمكن، فى النهاية، إثبات قضية أخلاقية لصالح التخطيط. إن التخطيط، كبديل للملكية الخاصة، فى أى شكل كان، يحاول أن يخدم المصالح العامة أو الجماعية بدلا من المصالح الخاصة أو الأنانية. لقد فشلت نظم التخطيط الحالية فى ذلك، خاصة النظام السوفيتى للتخطيط المركزى، الذى كان يتعامل مع الظروف السياسية أكثر من عملية التخطيط نفسها. إذا قامت آلية التخطيط، بالمحاسبة المفتوحة والديمقراطية وبالتالى عالجت الحاجات البشرية الصحيحة، فإن هذه الآلية ستمنح كل المواطنين " حصة" فى اقتصادهم. وعندئذ يستطيع التخطيط أن يعزز التضامن الاجتماعى ويقوى روابط الجماعة. على نقيض الرأسمالية التى تشجع الكفاح من أجل الذات والجشع. هناك، بالإضافة إلى ذلك، ارتباط واقع بين التخطيط والمساواتية، أى القول بالمساواة بين البشر، وهو ما يفسر لماذا كان التخطيط جذابا جدا للاشتراكيين. إن التخطيط يسير يدا بيد مع الملكية الجماعية للثروة، بحيث يضمن أن الاقتصاد المخطط لا يضعفه الصراع الطبقى الذى يثير مصالح المالكين ضد مصالح الجماهير. ومن المرجح أيضا أن يتميز الاقتصاد المخطط بنظام توزيع يتسم بمساواة أكبر، حيث تبدأ المكافآت المادية فى أن تعكس الحاجات الاجتماعية بدلا من الإنتاجية الفردية. بهذا المعنى، يرتكز التخطيط على نظرية تحفيز، غريبة تماما عن أنصار رأسمالية السوق. وبقدر ما يقوى التخطيط الروابط الاجتماعية ويقاوم الأنانية فإنه يخلق حافزا أخلاقيا للعمل يرتكز على تحسين الجماعة بدلا من صالح الفرد الخاص.

رغم أوجه جذب التخطيط فإن له، بلا شك، عددا من العوائق الخطيرة. في الواقع لم يقف التخطيط وحده كمبدأ للتنظيم الاقتصادي، لكن ما غذاه دائما هو " شوائب السوق". إن ذلك واضح تماما في الغرب الرأسمالي، حيث يسعى التخطيط لمساندة رأسمالية السوق، بالتعويض عن إخفاقاتها بدلا من استبدالها. غير أن شوائب السوق كانت موجودة أيضا في الاتحاد السوفيتي. لم يتم، مثلا، السيطرة أبدا على الاستهلاك الخاص، مما سمح ببقاء قدر من الاختيار للمستهلك، باستثناء وقت الحرب، بحيث سمح بسوق للعمل؛ كانت قطع الأرض الصغيرة الخاصة التي كان الفلاحون يمتلكوها، تزود الاتحاد السوفيتي بنصف إنتاج البطاطس تقريبا و١٥% من إنتاج الخضروات، كما تطورت السوق "السوداء" المزدهرة التي تتعامل في السلع، التي فشل النظام السوفيتي الرسمي في إنتاجها. ومن ناحية أخرى، عندما تم إصلاح الاقتصادات المخططة، كان ذلك يعني بشكل ثابت تقديم تنازلات لتنافس السوق. ولقد شوهد ذلك مبكرا في ١٩٢١، مع تطبيق لينين لـ **السياسية الاقتصادية الجديدة** الخاصة به. وفي فترة ما بعد ١٩٤٥، تطور في يوغوسلافيا والمجر شكل من "اشتراكية السوق" التي كافحت من أجل لا مركزية اتخاذ القرار الاقتصادي، وسمحت بظهور مشروعات رأسمالية صغيرة. وبدورها، أثرت تجربة يوغوسلافيا والمجر على محاولات "جورباتشوف" إصلاح الاقتصاد السوفيتي المريض في أواخر الثمانينيات من القرن الماضي. وأجاز "جورباتشوف"، تحت شعار البريسترويكا، أي "إعادة الهيكلة"، التعاونيات الخاصة، ومجالات الأعمال المملوكة للفرد الواحد، وبدأ في تفكيك ما أسماه "جهاز السيطرة الإدارية"، بتشجيع مشروعات الدولة أن تصبح ذاتية الإدارة والتمويل.

وكانت المشكلات الرئيسية التى واجهت الاقتصادات المخططة، هى عدم الكفاءة الاقتصادية والنمو المنخفض. وبينما كانت الهوة بين الاتحاد السوفيتى والغرب الرأسمالى تستمر فى التقلص حتى الخمسينيات من القرن العشرين، مما سمح لخروشوف أن يتوقع أن يقوم الاتحاد السوفيتى بـ" دفن الغرب"، وبعد ذلك بدأت مستويات النمو تنخفض، لدرجة أن الاقتصاد السوفيتى فى بداية الثمانينيات كان ينكمش بالفعل. لا شك أن الأداء الراكد والبطىء لاقتصادات التخطيط المركزى، بالتناقض بشكل خاص مع الوفرة المتزايدة فى الغرب، كان عاملا رئيسيا أسهم فى " انهيار الشيوعية" فى ثورة ١٩٨٩-١٩٩١. لقد قام فردريك هايك Friedrich Hayek فى كتابه: **الطريق إلى القنانة** ([١٩٤٤] ١٩٧٦) بأول محاولة لتطوير نقد للتخطيط. لقد افترض هايك فى تحليل متقن فى كتاباته اللاحقة، أن التخطيط غير كفء بشكل متأصل لأن المخططين يواجههم كم ضخم من المعلومات، يتجاوز تعقيدها ببساطة، قدرتهم على التعامل معها. إن التخطيط المركزى يعنى اتخاذ قرارات تخص "مخرجات" البلاد، بشأن ما يجب على كل مشروع أن ينتجه، وبالتالى، اتخاذ قرارات تخص "المدخلات" التى تخصص وتوزع الموارد على هذه المشروعات. لكن، نظرًا لأن هناك أكثر من ١٢ مليون منتج فى الاقتصاد السوفيتى، وبعض هذه المنتجات تأتى فى مئات إن لم يكن آلاف الأنواع، فإن حجم المعلومات داخل نظام التخطيط كان مربكا حقا. لقد قدر الاقتصاديون، مثلا، مجموعة الخيارات التى تواجه نظام التخطيط المركزى، حتى وإن كان لنظام أصغر نسبيا، بأنها تزيد عن عدد الذرات فى الكون كله. إن أى نظام للتخطيط المركزى محكوم عليه، إذن، بعدم الكفاءة، مهما كانت كفاءة والتزام المخططين ومهما قدمت لهم التكنولوجيا الحديثة خدمة جيدة.

ويرجع تفسير آخر للأداء الاقتصادى الضعيف للاقتصادات المخططة، إلــى فشلها فى مكافأة وتشجيع العمل. إن النظام المساواتى للتوزيع، قد يكون جذابا طبقا للمفاهيم الأخلاقية والأيديولوجية، لكنه لا يقــدم ســوى القليــل لتعزيــز الكفــاءة الاقتصادية. ورغم أن اقتصادات التخطيط المركزى حققت العمالة الكاملــة، فإنهــا عانت من مستويات عالية من التغيب عن العمل، وانخفاض الإنتاجية والنقص العام فى الابتكار وحب المغامرة. لدى كل العمال السوفيت، مــثلا، عمــل، لكــن مــن الصعب ضمان أنهم بالفعل يعملون. لقد اعترف الاتحاد السوفيتى بهــذه المــشكلة، فسرعان ما تراجع التأكيد على الحوافز المعنوية، المرتكزة على النياشين والمكانــة الاجتماعية، أمام نظام من مستويات الأمر التفاضلية والمكافآت المادية، ولــو أنــه أكثر التزاما بالمساواة عن البلدان الرأسمالية. غير أن البعض قد ذهب إلى أبعد من ذلك، وأكد أنه على الرغم من مدى الحوافز الموجود فى الاقتصاديات المخططــة، فإنها تنزع إلى تعطيل النمو بدلا من تحفيزه. ولأن الهدف المهيمن فى مثــل هــذا الاقتصاد هو إنجاز الأهداف المخططة، فإن المدراء الصناعيين يــشجعون علــى تقدير قدرتهم الإنتاجية أقل من قيمتها، على أمل أن توكل اليهم أهداف إنتاج يسهل تحقيقها. وبالطريقة نفسها، يضع المخططــون لأنفــسهم، علــى الأرجــح أهــدافا متواضعة طالما أن الترقى والمكانة الاجتماعية والمكافآت الأخرى، مرتبطة بإتمام الخطة بنجاح. وبالتالى، فإن آلة التخطيط منحازة لصالح النمو المنخفض.

كما انتقدت نظم التخطيط أيضا لتجاهلها أذواق المستهلك وما يفضله. ورغم أن المخططين استخدموا استبيانات وتقارير، فإنها ليست حساسة لضغوط المستهلك، مثل آلية السعر الرأسمالية. إن بعض السلع يكون من الواضح أنها "قابلة للتخطيط" على حد تعبير أليك نوف Alec Nove (١٩٨٣)، أكثر من غيرها، حيث يمكن القيام بتقديرات الطلب المرجح بدرجة معقولة من الدقة. وينطبق ذلك، مثلا، على حالــة الكهرباء. غير أن السلع الاستهلاكية الحديثة أقل "قابلية للتخطيط"، نظرا لأن الطلب

عليها يتأثر بسهولة أكبر بتغير الأذواق والحاجات الناشئة. وربما يفسر ذلك اتجاه نظم التخطيط إلى معالجة الاحتياجات الاجتماعية الأساسية، في حين يتجاهل رغبات المستهلك الأكثر تكلفا وحنكة. فعلى سبيل المثال، رغم أن الاقتصادات المخططة تغلبت على مشكلة التشرد، فإنها فعلت ذلك بتوفير تجهيزات سكنية كئيبة وبلا شخصية. وبالمثل، تركزت الزراعة على إنتاج المواد الغذائية الرئيسية، مع اهتمام ضئيل بتطوير نظام غذائى متنوع وممتع. بالإضافة إلى ذلك، فعندما تعدل المشروعات من أجل تحقيق أهداف الإنتاج، لن يكون هناك حافز لها لكى تأخذ فى اعتبارها نوعية السلع التى تنتج. إن الأمر ببساطة هو، أنه يمكن تحقيق أهداف الإنتاج، حتى وإن كانت السلع المنتجة لن تباع ولن تستعمل أبدًا.

أخيرًا، لقد تعرض التخطيط للهجوم على أسس سياسية وأخلاقية. لقد ارتبطت الاقتصادات المخططة، بشكل خاص، بالبيروقراطية، والامتيازات والفساد. ففى غياب تنافس السوق، كان المخططون قادرين على فرض قيمهم وما يفضلونه على المجتمع ككل. ويمكن أن يؤدى ذلك إلى " استبداد المخططين"، حيث يتم تحديد الأولويات الاقتصادية والاجتماعية "من أعلى" بدون فهم لرغبات المواطن العادى، فضلا عن أخذها فى الاعتبار. ومن المؤكد أن اقتصاد التخطيط المركزى قد عانى من مشكلة زيادة سلطة البيروقراطية، نظرًا لأن جيوشا كثيرة من مسؤولى الدولة، قدروا فى الاتحاد السوفيتى بـ ٢٠ مليون مسؤول، يتمتعون بامتيازات ومكافآت تضعهم بمعزل عن جماهير السكان. لقد وصف ميلوفان دجيلاس Milovan Djilas (1957)، الذى كان فى وقت ما الصديق الحميم لرئيس يوغوسلافيا: تيتو، لكنه سجن بعد ذلك، بيروقراطية الدولة تلك الممتدة فى غير نظام بأنها "الطبقة الجديدة"، وعقد مقارنة بين وضعها، والامتيازات التى تتمتع بها الطبقة الرأسمالية فى المجتمعات الغربية. لقد عزز تركيز السلطة الاقتصادية بين أيدى المسؤولين فى الدولة والمدراء الصناعيين انتشار الفساد، وهو مشكلة أصبحت

متوطنة فى الاتحاد السوفيتى. لكن أشرس هجوم تعرض له التخطيط كان من قبل اقتصاديى السوق الحرة من أمثال هايك، الذى أكد أن التخطيط يحمل بذور الاضطهاد الشمولى. إن تنظيم الحياة الاقتصادية والتحكم فيها، يجعل كل أوجه الوجود البشرى الأخرى خاضعة لسيطرة الدولة. بدون شك، صاحب تطبيق التخطيط المركزى فى الاتحاد السوفيتى اضطهاد سياسى قاس، حيث يقدر عدد من ماتوا فى تلك الفترة، نتيجة المجاعات، والتطهير، والمحاكمات الصورية، وعمليات الإعدام، بـ ٢٠ مليون شخص. من وجهة نظر هايك، كانت هناك علاقة سببية بين الحدثين. فى الواقع، لقد أدت الجوسبلان (لجنة الدولة للتخطيط) إلى الجولاك: معسكرات العمل.

السوق

إن البديل لشكل ما من تنظيم الحياة الاقتصادية، هو الاعتماد على عمل السوق التلقائى وغير الخاضع للتنظيم والضبط. إن السوق هو كما يعرف الجميع مكان حيث تباع السلع وتشترى، مثل: سوق السمك أو سوق اللحوم. غير أن فى النظرية الاقتصادية، تشير كلمة "سوق" ليس إلى الموقع الجغرافى بقدر ما تشير إلى النشاط التجارى الذى يحدث داخله. بهذا المعنى، تكون السوق نظاما للتبادل التجارى، حيث المشترون الراغبون فى امتلاك سلعة أو خدمة يحضرون ليتصلوا بالبائعين. ورغم أن التبادلات التجارية يمكن بالطبع أن تأخذ شكل المقايضة، أى نظام تبادل سلعة مقابل سلعة، فإن النشاط التجارى يتضمن عادة، استخدام النقود حيث تقوم بدور وسيلة تبادل مناسبة.

لقد اعتبرت السوق عادة كسمة رئيسية للاقتصاد الرأسمالى. إن الرأسمالية، طبقا لكلمات ماركس، هى: "نظام مصمم لإنتاج السلعة"، التى هى سلعة أو خدمة

منتجة للتبادل التجارى، أى أنها تمتلك قيمة سوقية. وبالتالى فإن السوق هى مبدأ تنظيمى يعمل داخل الرأسمالية، بحيث يخصص ويوزع الموارد، ويحدد ما يتم إنتاجه، ويضع مستويات الأسعار والأجور، إلخ. فى الواقع، لقد اعتبر الكثيرون السوق كمصدر دينامية الرأسمالية ونجاحها. وجعل هذا النجاح عددا متزايدا من الاشتراكيين يتحولون ويؤيدون شكلا من الرأسمالية المقننة أو حتى نظاما لاشتراكية السوق. لكن، رغم أن السوق حققت شهرة خاصة منذ السنوات الأخيرة من القرن العشرين، حيث يرى البعض أنها هزمت منافسها الرئيسى، فإن نقاط جاذبيتها لا تحظى بقبول عام.

آلية السوق

قام آدم سميث(راجع ص٥٧٢)، عالم الاقتصاد الأسكتلندى بالمحاولات الأولى لتحليل طرق عمل السوق، وذلك فى كتابه: **ثروة الأمم** ([١٧٧٦] ١٩٣٠). ورغم أن المفكرين التاليين قد قاموا بتطوير وتنقيح عمل سميث بشكل كبير فإنه لا يزال يشكل أساسا للمزيد من النظريات الاقتصادية. لقد هاجم سميث القيود المفروضة على النشاط الاقتصادى، مثل: بقاء النقابات الإقطاعية للتجار والصناع التى ترجع إلى القرون الوسطى، والقيود التى تفرضها المركنتيلية (*)على التجارة، مؤكدا أن الاقتصاد يجب أن يعمل بقدر الإمكان مثل سوق ذاتية التنظيم. كان يعتقد أن المنافسة فى السوق يمكن أن تعمل "كيد خفية"، تساعد وكأنها قوة سحرية فى تنظيم الحياة الاقتصادية دون الحاجة إلى سيطرة خارجية. وقد قال: " إننا لن نتوقع عشاءنا من حب الخير لدى الجزار، أو الخباز، لكن نتوقعه من

(*) نظام اقتصادى نشأ فى أوروبا خلال تفسخ النظام الإقطاعى، يهدف إلى تعزيز ثروة الدولة عن طريق التنظيم الحكومى الصارم لكامل الاقتصاد الوطني، وانتهاج سياسات تهدف إلى تطوير الزراعة والصناعة وإنشاء الاحتكارات التجارية الخارجية. (المترجم)

اهتمامهم بمصلحتهم الخاصة". ورغم أن سميث لم يؤيد وجهة النظر الفظة القائلة أن البشر أنانيون على نحو أعمى، فإنه فى الواقع قد طور فى كتابه: **نظرية المشاعر الأخلاقية** ([١٧٥٩]١٩٧٦) نظرية معقدة للقوة التى تحرك البشر. ومع ذلك فقد شدد على أننا بسعينا لتحقيق أهدافنا الذاتية، نحقق بشكل غير مقصود الأهداف الاجتماعية الأوسع. لقد كان، بهذا المعنى، مؤمنا قويا بفكرة النظام الطبيعى. إن هذا المفهوم لنظام اجتماعى غير مقيد بنظم، وناشئ من السعى وراء المصالح الخاصة، قد عبر عنه أيضا برنارد ماندفيل Bernard Mandeville فى كتابه: **حكاية النحل الرمزية** ([١٧١٤]-١٩٢٤)، حيث أكد أن نجاح خلية النحل يرتكز على استسلام النحل لـ " عيوبه"، ألا وهى: طبيعتهم الأنانية المتحمسة.

لقد افترض "سميث" أن خلق الثروة يتم من خلال آلية السوق التنافسية. وقام اقتصاديون فيما بعد بتطوير هذه الفكرة، إلى نموذج للـ"المنافسة المثالية". وهو يفترض أن فى الاقتصاد هناك عدد لا نهائى من المنتجين، وعدد لا نهائى من المستهلكين، ويملك كل فريق معرفة كاملة بما يدور فى كل جزء من الاقتصاد. وفى مثل هذه الظروف، سيتم تنظيم الاقتصاد بواسطة آلية الأسعار، التى تستجيب " لقوى السوق" والتى يشار إليها عادة بقوى العرض والطلب. إن "الطلب" هو الرغبة والقدرة على شراء سلعة أو خدمة ما بسعر معين، و"العرض" هو كمية السلعة أو الخدمة التى ستكون متاحة للشراء بسعر معين. ومن ثم، فإن الأسعار تعكس التفاعل بين الطلب والعرض. إذا زاد الطلب، مثلا، على السيارات. فإنه سيكون مطلوبا شراء عدد أكبر من السيارات عن ما هو متاح للبيع. فعندما يزيد الطلب على العرض، يرتفع سعر السوق، مما يشجع المنتجين على زيادة إنتاجهم. وبالمثل ستؤدى الطرق الجديدة والأرخص لإنتاج أجهزة التليفزيون، إلى زيادة العرض مما يسمح بانخفاض الأسعار، ويشجع عددا أكبر من الناس على شراء أجهزة تليفزيون.

ورغم أن اتخاذ القرار فى مثل هذا الاقتصاد يكون لا مركزيا بدرجة عالية، حيث تقع مسؤولية اتخاذ القرار فى أيدى عدد لا حصر له من المنتجين والمستهلكين، فإنها ليست قرارات عشوائية. وتعمل قوة غير مرئية داخل السوق- "اليد الخفية" لآدم سميث- لضمان الاستقرار والتوازن. فى النهاية، تنزع منافسة السوق نحو التوازن لأن العرض والطلب سينزعان إلى التوافق مع بعضها. إن سعر الأحذية، مثلا، سيستقر عند المستوى الذى يكون عنده عدد الناس الراغبين فى شراء أحذية، وقادرين على ذلك يساوى عدد الأحذية المتاحة للبيع. ولن يتغير ذلك إلا عندما تتبدل شروط العرض والطلب.

إن اقتصاد السوق ليس سوى شبكة من العلاقات التجارية الواسعة، حيث يوضح كل من المستهلكين والمنتجين رغباتهم من خلال آلية السعر. إن التداعى الواضح لذلك، هو أن الحكومة تخلصت من الحاجة إلى تنظيم أو تخطيط النشاط الاقتصادى، وبالتالى يمكن ببساطة ترك التنظيم الاقتصادى للسوق نفسها. فى الواقع، إذا تدخلت الحكومة فى الحياة الاقتصادية، فإنها تجازف بإفساد التوازن الدقيق للسوق. باختصار، يعمل الاقتصاد بشكل أفضل عندما تتركه الحكومة. ويؤدى ذلك فى شكله المتطرف، إلى عقيدة عدم التدخل الحكومى فى الشؤون الاقتصادية، مما يفترض أن الاقتصاد يجب أن يكون حرا تماما من تأثير الحكومة. إلا أن الرأسماليين- الفوضويين وحدهم، من يعتقدون أن السوق تستطيع أن تحل محل الحكومة من جميع النواحى. ويتفق أغلب اقتصاديى السوق الحرة مع آدم سميث فى الاعتراف بأن للحكومة دورا حيويا، وإن كان محدودا، يجب عليها أن تلعبه.

ويتضمن ذلك، فى كل الحالات تقريبا، القبول بأن الدولة ذات السيادة هى وحدها، القادرة على توفير إطار اجتماعى مستقر، يستطيع الاقتصاد أن يعمل داخله، خاصة فيما يتعلق بردع أى عدون خارجى، والحفاظ على النظام العام،

وفرض تنفيذ العقود. ومن هذا المنظور، فإن اقتصاد السوق الحرة، يقــرر مجــددا الحاجة إلى حد أدنى من الدولة، أو من "الحارس الليلى". غير أن أنصار اقتــصاد السوق قد يعترفون أيضا بأن للحكومة وظيفة اقتصادية مشروعة، وهــى تقتــصر بشكل واسع على الحفاظ على آلية السوق. فالحكومة، مثلا، يجب أن تحافظ علــى الاقتصاد بأن تحمى المنافسة من أى قيود تنتج عــن ممارســات مخادعــة، مثــل اتفاقيات تحديد السعر ونشوء الاحتكارات أو الاتحادات الاحتكارية بين عــدد مــن الشركات للحد من المنافسة. ومن ناحية أخرى، فإن الحكومة مسؤولة عن ضــمان استقرار الأسعار. ويعتمد اقتصاد السوق فوق كل شىء على "النقود المــضمونة"، بمعنى آخر، الاعتماد على وسائل تبادل مستقرة. وبالتالى فإن الحكومة تسيطر على عرض النقود داخل الاقتصاد، وبذلك تسيطر على التضخم.

معجزة السوق

إن السيطرة العالمية للدول الغربية الرأسمالية، ونــشأة عولمــة الاقتــصاد الرأسمالى منذ الثمانينيات من القرن العشرين، تثبت بشكل واسع ديناميكيــة وقــوة السوق. ورغم أن النمو الاقتصادى فى الدول الصناعية الرأسمالية لم يكن متماسكا، فإن هذه الدول هى الوحيدة التى اقتربت من تحقيق هدف الازدهــار العــام. لقــد استوعبت الدول الشيوعية السابقة فى أوروبا الشرقية هذا الدرس بسرعة، فبمجــرد الإطاحة بالدولة الاشتراكية سارعت بتطبيق إصلاحات السوق. وفى الحقيقة، منــذ السنوات الأخيرة من القرن العشرين حققت السوق هيمنة متجــددة ونجحــت فــى تحويل بعض منتقديها السابقين. لقد تخلى، مثلا، العديد من المحافظين عن "الطريق الوسط" البراجماتى لمبادئهم الاقتصادية، وتحولوا بدلا من ذلك إلى اعتناق قناعــات اليمين الجديد الخاصة بمذهب حرية الإرادة. ولقــد اعتــرف عــدد متزايــد مــن

الاشتراكيين، الذين ترفض مبادئهم الأساسية كلا من الملكية الخاصـــة والمنافـــسة، بالسوق على أنها الآلية الوحيدة التى يمكن الاعتماد عليها فى خلق الثروة. وبينمـــا سعى الاشتراكيون للتوفيق بين الديمقراطية الاجتماعية والسوق الرأســمالية، فلقــد أجبروا على مراجعة وتعديل أهدافهم، وفى بعض الحالات، على تطـــوير نمـــاذج اقتصادية جديدة تماما تعتمد على السوق. والبعض ذهب إلى أبعد من ذلك، وتخلـــى بالكامل عن فكرة البديل الاشتراكى لرأسمالية السوق.

كانت نقطة الجاذبية الرئيسية للسوق هى آلية خلق الثروة. ولقد تحققت هـــذه المهمة بتوليد توق شديد لا يضعف، للمشروع الحر والابتكار والنمو، وضـــمان أن الموارد توجه للاستخدام الأكثر كفاءة. إن السوق هى نظـــام اتـــصالات عمـــلاق ومتطور ومعقد جدا، يرسل بشكل مستمر رسائل أو "إشارات" من المستهلكين إلـــى المنتجين، ومن المنتجين إلى المستهلكين، وهلم جرا. ففى الواقع، تعمل آلية الـــسعر مثل الجهاز العصبى المركزى للاقتصاد، بحيث تنقـــل إشـــارات طبقـــا للأســـعار المتذبذبة. فعلى سبيل المثال، يرسل ارتفاع سعر القـــدور ذات المقـــبض رســـالة للمستهلكين مفادها: "اشتروا قدورًا أقل" وهكذا يكون السوق قادرًا على تحقيق ما لا يستطيع أى نظام توزيع عقلانى أن يحققه بأية حال، لأن السوق يضع اتخاذ القرار الاقتصادى بين أيدى المنتجين والمستهلكين الأفراد.

ونتيجة لذلك، يستطيع اقتصاد السوق أن يتكيف دائمًا مـــع التغيـــرات فـــى السلوك التجارى وفى الظرف الاقتصادى حيث سيتم، بـــشكل خـــاص، اســـتخدام الموارد الاقتصادية بكفاءة لأن الموارد موجهة ببساطة للاستخدام الأنفع لها، وليس طبقا لخطة وضعتها لجنة من المخططين. فعلى سبيل المثال، ســـتفوز الـــصناعات الجديدة المتوسطة على الصناعات القديمة غير الفعالة، حيث ســـتجذب مـــستويات الربح المزدهرة استثمار رأس المال، كما ستجذب إمكانية الأجور الأعلـــى القـــوة

العاملة. وبهذه الطريقة، يتشجع المنتجون على حساب التكاليف وفقًا لـــ "تكـــاليف الفرصة"، أى طبقا للاستخدامات البديلة التى يمكن وضعها لكل عامل من عوامـــل الإنتاج. وبالتالى فإن اقتصاد السوق وحده من يـــستطيع تحقيـــق معيـــار الكفـــاءة الاقتصادية، التى اقترحها فيلفريدو باريتو Vilfredo Pareto (١٨٤٨-١٩٢٣) فـــى السنوات الأولى من القرن العشرين، وهو أن يتم تحصيص الموارد بطريقة بحيـــث لا يمكن لأى تغيير ممكن، أن يجعل أى أحد فى وضع أفـــضل، أو أى أحـــد فـــى وضع أسوأ.

وتعمل الكفاءة أيضا على مستوى الشركة الفردية، التـــى يحكمهـــا مجـــددا محرك الربح. إن السوق هو فعليا قوة اقتصادية لا مركزية، حيث يسمح بأن تتخـــذ القرارات الخاصة بما يجب أن ينتج، والكمية التى يجب إنتاجهـــا، والـــسعر الـــذى سيباع به المنتج، بشكل منفصل بواسطة كل مجال للأعمـــال. إلا أن المـــشروعات الرأسمالية تعمل فى بيئة سوق تكافئ الكفء وتعاقب غير الكفء. ومـــن أجـــل أن تنافس فى السوق، يتعين على الشركات أن تجعل أسعارها منخفضة، ومن ثم يجب أن تجعل التكاليف منخفضة. وبالتالى، فإن ضوابط السوق تساعد على استئـــصال التبديد، والعمالة الزائدة عن الحاجة، والإنتاجية المنخفضة وهى، علـــى النقـــيض، سمات يمكن أن يسمح بها فى إطار نظام التخطيط. لا شك أن السوق تفرض، مـــن بعض الجوانب، ضوابط قاسية - انهيار مجالات الأعمال التـــى تفـــشل، وأفـــول الصناعات التى لا تحقق ربحا - لكن على المدى الطويل، فإن ذلك هو الثمن الذى يجب دفعه، من أجل اقتصاد مزدهر ونابض بالحياة. ولهذا السبب تحديـــدا، يكـــون من الصعب بناء أشكال لاشتراكية السوق قابلة للحياة. لقد حاولت اشتراكية السوق، كما طبقت ذات مرة فى يوغوسلافيا والمجر، أن تشجع الإدارة الذاتيـــة للمـــشروع على العمل بشكل تنافسى فى بيئة السوق. نظريا، كان ذلك يقدم أفـــضل مـــا فـــى العالمين: تنافسية السوق لتعزيز العمل الشاق والكفاءة، والملكية المـــشتركة لمنـــع

الاستغلال وعدم المساواة. غير أن مثل هذه المشروعات كانت مقاومة للقبول بضوابط السوق، لأن الإدارة الذاتية تفرض أن تستجيب هذه المشروعات أولا وفى المقام الأول لمصالح القوة العاملة. ولهذا السبب، يؤكد اقتصاديو السوق الحرة عادة أن المشروعات الخاصة ذات التنظيم الذى يتسم بالتسلسل الهرمى هى وحدها القادرة على الاستجابة بشكل ثابت لأوامر السوق.

مذهب حرية الإرادة

تميز الفكر السياسى لمذهب حرية الإرادة بالأولوية التامة الممنوحة للحرية (المفهومة بالمعنى السالب) على القيم الأخرى، مثل السلطة والتقاليد، والمساواة. يسعى أنصار مذهب حرية الإرادة إلى تعظيم عالم الحرية الفردية، وتقليل مدى السلطة العامة إلى الحد الأدنى، إذ يرون فى الدولة التهديد الرئيسى للحرية. ويختلف هذا الاتجاه المضاد للدولة عن المذاهب الفوضوية التقليدية، فى أنه يرتكز على فردانية عنيدة لا تؤكد على حب البشر للاختلاط بالآخرين أو التعاون أو تفعل ذلك بشكل ضئيل.

إن أشهر تقليدين لمذهب حرية الإرادة متجذران على التوالى، فى فكرة الحقوق الفردية، ومذاهب عدم تدخل الدولة فى الحياة الاقتصادية. وبشكل عام، تشدد نظريات الحقوق الخاصة بمذهب حرية الإرادة على أن الفرد هو مالك لنفسه، ومن ثم، فإن الناس لديهم تخويل مطلق على الملكية التى أنتجها عملهم. وتؤكد النظريات الاقتصادية لمذهب حرية الإرادة، على طبيعة آلية السوق التى تتميز بأنها ذاتية التنظيم، وتصور تدخل الحكومة على أنه دائما ما يكون غير ضرورى ومضاد للإنتاجية. ورغم أن كل أنصار مذهب حرية الإرادة يرفضون محاولات الحكومة لتوزيع الثروة

وتحقيق العدالة الاجتماعية، فإنه يمكن مع ذلك، رسم خط تقسيم بين فريـــق أنصار مذهب حرية الإرادة الذين يؤيدون الرأسمالية الفوضوية، ويرون أن الدولة شر غير ضرورى، وأولئك الذين يعترفون بالحاجة إلى دولـــة حـــد أدنى. إن العلاقة بين مذهب حرية الإرادة والليبرالية (راجع ص٦٠) هـــى علاقة معقدة ومحل خلاف: يرى الـــبعض مـــذهب حريـــة الإرادة كثمـــرة لليبرالية التقليدية. غير أن الأغلبية تؤكد أن الليبرالية، حتـــى فـــى شـــكلها التقليدى، ترفض إعطاء أولوية للحرية على حساب النظام، وبالتالى فإنها لا تبدى كراهية للدولة التى هى بمثابة السمة المحددة لمذهب حرية الإرادة. من ناحية أخرى، فإن فكر اليمين الجديد فى إطـــار الفكـــر المحـــافظ (راجـــع ص٢٣٨) يتضمن تأكيدًا جليا لمذهب حرية الإرادة.

لقد ارتكزت نظريات مذهب حرية الإرادة على الإيمان الشديد بالفرد والحرية. إن فضيلتهم أنهم يقدمون تذكرة مستمرة بإمكانية الاضطهاد والتى تكمن داخل كل أفعال الحكومة. غير أن الانتقادات لمذهب حرية الإرادة تقع فى اثنتين من الفئات العامة. ترى واحدة فى رفـــض أى شـــكل للإنعـــاش الاجتماعى أو إعادة توزيع الثروة، مثالا للأيديولوجية الرأسمالية، مرتبطـــة بمصالح جماعة رجال الأعمال والثروة الخاصة. الفئة الثانية تلقى الـــضوء على عدم التوازن فى فلسفة مذهب حرية الإرادة التى سمحت بالتأكيد علـــى الحقوق لكنها تجاهلت المسؤوليات، كما قدرت هذه الفلسفة الجهـــد الفـــردى والقدرة الفردية، لكنها فشلت فى أن تأخذ فى الاعتبار المدى الذى تكون هذه السمات نتيجة البيئة الاجتماعية.

شخصيات رئيسية:

آدم سميث Adam Smith (١٧٢٣-١٧٩٠) فيلسوف وعالم اقتصاد أسكتلندى، طور النظريات الاقتصادية للسوق الحرة، التى يعتمد عليها الكثير من مذهب حرية الإرادة. لقد حاولت نظرية سميث للتحفيز، التى هى أقرب لليبرالية التقليدية منها لمذهب حرية الإرادة، التوفيق بين النزعة الأنانية لدى البشر، مع النظام الاجتماعى غير المنضبط. كان سميث ناقدًا قويا للمركنتلية(*)، وقام بأول محاولة منهجية لتفسير عمل الاقتصاد من منظور السوق، وأكد على دور "اليد الخفية" لمنافسة السوق. غير أن سميث كان مدركًا لقيود سياسة عدم التدخل الحكومى فى الشؤون الاقتصادية. وتتضمن أفضل أعماله المعروفة: **نظرية الأحاسيس الأخلاقية** ([١٧٥٩]١٩٧٦) **وثروة الأمم** ([١٧٧٦] ١٩٣٠).

ولـيم جـودوين William Godwin (١٧٥٦-١٨٣٦) فيلسوف إنجليزى وروائى، طور نقدًا متطرفا للفاشية ويمثل هذا النقد أول عرض كامل للمعتقدات الفوضوية. إن الشكل المتطرف الخاص به، للمذهب العقلى الليبرالى قد أعاد تعديل النظرية التقليدية للعقد الاجتماعى، بتصويره للحكومة على أنها مصدر الفوضى فى المجتمع، وليست العلاج لها. لقد ارتكز على النظرية المؤمنة بإمكانية بلوغ البشر مرتبة الكمال، وهى تعتمد على التعليم والتكيف الاجتماعى. ومع أنه مؤمن بالفردانية، فإنه يعتقد أن البشر قادرون على النزعة إلى عمل الخير بشكل نزيه حقا. ويعد **تحقيق متعلق بالعدالة السياسية** ([١٧٩٣]-١٩٧٦) عمل جودوين الرئيسى.

(*) نظام اقتصادى نشأ فى أوروبا خلال تفسخ النظام الإقطاعي، يهدف إلى تعزيز ثروة الدولة عن طريق التنظيم الحكومى الصارم لكامل الاقتصاد الوطنى وانتهاج سياسات تهدف إلى تطوير الزراعة والصناعة وإنشاء الاحتكارات التجارية الخارجية . (المترجم).

• **ماكس ستيرنر Max Stirner** (١٨٠٦-١٨٥٦) فيلسوف ألمــانى، طور شكلاً متطرفا من الفردانية يرتكز على الأنانية، وهو يرى الأنويــة (*) كفلسفة تضع ذات الفرد فى مركز الكون الأخلاقى، مما يقتــضى أن فعــل الفرد يجب ألا يتقيد بالقانون والعرف الاجتمــاعى والأخلاقــى والمبــادئ الدينية. ويشير مثل هذا الموقف بوضوح إلى اتجــاه الإلحــاد والفوضــوية الفردانية، ورغم ذلك فإن ستيرنر لم يهتم كثيرا بطبيعة مجتمع اللادولة. أهم عمل سياسى له هو: **الذات وخاصتها** ([١٨٤٥]١٩٦٣).

فريدريك هايك Friedrich Hayek (١٨٩٩-١٩٩٢) عالم اقتــصاد وفيلسوف سياسى نمساوى، يعد أكثر منظرى السوق الحرة المحدثين تــأثيرًا وهو يمثل ما يسمى بالمدرسة النمساوية، وكان مؤمنا بقوة بالفردانية والنظام السوقى، كما كان ناقدًا عنيدًا للاشتراكية. لقد صور السوق على أنها الوسيلة الوحيدة لضمان الكفاءة الاقتصادية، وهاجم التدخل الحكومى واعتبره شموليا بشكل ضمنى. ويعتبر هايك ليبراليا تقليديا أكثر منه نصيرًا تقليديًا لمــذهب حرية الإرادة، ولذلك فقد أيد شكلاً معدلاً للتقليدية، ودعم النسخة الأنجلــو – أمريكية للتمسك بالمبادئ الدستورية والحكم بها. وتتــضمن أشــهر أعمــال هايك: **طريق القنانة** ([١٩٤٨] ١٩٧٦) ودستور **الحرية**(١٩٦٠) **والقانون، والتشريع والحرية** (١٩٧٩).

روبرت نوزيك Robert Nozick (راجع ص٥٤١) هو أهم فيلسوف حديث يؤمن بمبدأ حرية الإرادة. لقد رفضت نظريته للعدالة المعتمدة علــى الحقوق (التى تطورت كرد فعل لأفكار جون راولز (راجع ص٥٠٤)) كل سياسات الإنعاش وإعادة التوزيع، وأيد عدم تجريم "الجرائم التى لــيس لهــا

(*) المذهب القائل بأن الفرد ومصالحه الذاتية أساس السلوك كله. (المترجم).

ضحايا" مثل: الدعارة وتعاطى المخدرات. ومع ذلك فإنه يرفض المعتقدات الفوضوية على أساس أن التنافس بين وكالات الحماية الخاصة، سيقود حتما إلى إعادة إنشاء شكل ما لدولة الحد الأدنى.

موراى روثبارد Murray Rothbard (١٩٢٦-١٩٩٥) عالم اقتصاد أمريكى وناشط سياسى، كان منظرا رئيسيا للرأسمالية الفوضوية الحديثة. لقد جمع بين الإيمان بنظام غير مقيد لرأسمالية عدم تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى مع "مجموعة المبادئ الأساسية لمذهب حرية الإرادة الخاصة بعدم انتهاك حقوق النفس والملكية"، كما أنه، على هذا الأساس رفض الدولة كـ "خدعة الحماية". وفى مجتمع روثبارد المستقبلى المعتمد على مذهب حرية الإرادة، لن يكون هناك أية إمكانية قانونية للاعتداء القسرى على النفس أو الملكية لأى فرد. وتتضمن أهم كتاباته: **السلطة والسوق**(١٩٧٠)، **من أجل حرية جديدة** (١٩٧٣) و**أخلاقيات الحرية** (١٩٨٢).

قراءات أخرى

Friedman,D. *The Machinery of Freedom,*3rd edn.New york :Harper& Row,1989.

Machan, T.R. (ed.) *The Libertarian Reader.*Totowa, NJ: Rowan& Littlefield, 1982.

Newman, S.L. *Liberalism at Wit's End:The Libertarian Revolt against the Modern State.*Ithaca: Cornell University Press, 1984.

لم تتميز اقتصادات السوق فقط بالكفاءة والنمو العالى، لكن أيضا باستجابتها للمستهلك. فى سوق تنافسية ويتم اتخاذ قرارات الإنتاج الخطيرة - ما يجب إنتاجه، وبأية كميات - فى ضوء ما يريده المستهلكون وما هم قادرون على شرائه. بمعنى آخر، المستهلك هو الملك. ومن ثم فإن السوق آلية ديمقراطية، تحكمها فى النهاية قرارات الشراء أو "أصوات "المستهلكين الفردية. وينعكس ذلك فى التنوع المحير للمنتجات الاستهلاكية المتاحة فى الاقتصادات الرأسمالية، ومدى الاختيار الذى يواجه المشترين المحتملين. ومن ناحية أخرى، تخلق سيادة المستهلك محركا لا يضعف من أجل الابتكار التكنولوجى والتقدم، بتشجيع الشركات على تطوير منتجات جديدة وتحسين طرائق الإنتاج، للحفاظ على " طليعة السوق". لقد كانت السوق هى القوة الديناميكية وراء أكثر فترات التقدم التكنولوجى بقاء فى التاريخ البشرى، انطلاقا من نشوء صناعات الحديد والصلب فى القرن التاسع عشر، إلى تطوير البلاستيك والسلع الكهربية والإلكترونية فى القرن العشرين.

ورغم أن الدفاع عن السوق كان يتم عادة على أسس اقتصادية، فإن منظرى مذهب حرية الإرادة، يعتبرون أنه يمكن دعم السوق أيضا لأسباب أخلاقية وسياسية. يمكن اعتبار أن السوق، مثلا، مطلوبة أخلاقيا بقدر ما أنها توفر آلية يستطيع الناس من خلالها إشباع رغباتهم. بهذا المعنى، تكون رأسمالية السوق مبررة من منظور مذهب المنفعة: إنها تترك تعريف المتعة والألم، وبالتالى تعريف "الجيد" "والسيئ"، بين يدى الفرد بشكل نهائى. ويرتبط ذلك، بدوره، بالحرية الفردية. ففى داخل السوق يستطيع الأفراد ممارسة حرية الاختيار: إنهم يختارون ما يشترونه، كما يختارون أين يعملون، وقد يختارون أن يؤسسوا مجال عمل خاصا بهم، وإذا حدث ذلك، فإنهم يختارون ما ينتجون، ومن سيستخدمون، إلخ. بالإضافة إلى ذلك، فإن حرية السوق مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمساواة. فالأمر ببساطة أن السوق لا يحابى الأشخاص. ففى اقتصاد السوق، يتم تقييم الناس على أساس الجدارة الفردية، موهبتهم وقدرتهم على

العمل الشاق، وتكون كل الاعتبارات الأخرى من عرق، ولون، ودين، وجنس، إلـخ، لا علاقة لها بالموضوع. فضلا عن ذلك، يمكن القول بأن السوق ليست عـدوا بـأى شكل من الأشكال للمبادئ الأخلاقية، بل إنها تنزع إلى تقوية المعايير الأخلاقيـة، ولا يمكن، فى الواقع، أن توجد السوق خارج السياق الأخلاقى. فعلـى سـبيل المثـال، علاقات صاحب العمل والعمال الناجحة تتطلب إمكانية الوثوق بكليهما والأمانة مـن الجانبين، كما أن إبرام الاتفاقات فى مجال الأعمال والمعاملات التجاريـة، سـتكون صعبة جدا فى غياب الأمانة والثقة.

إخفاقات السوق

إن نجاح السوق كنظام لخلق الثروة هو أمر مقبول بشكل واسع، حتّى مـن جانب كارل ماركس (وإنجلز) اللذين يعترفان فـى **المانيفـستو الـشيوعى** بـأن الرأسمالية أحدثت تقدما تكنولوجيا لم يحلم به أحد من قبل. إلا أن نظام السوق قـد انتقد أيضا بقسوة. ويعتقد بعض المنتقدين لهذا النظام مثل ماركس نفسه، أن السوق تعانى من خلل أساسى وتحتاج إلى إلغائها. لكن يعترف آخرون بنقاط قوة الـسوق لكنهم يحذرون من استخداماتها غير المنضبطة. باختصار، يعتقدون أن السوق خادم جيد ولكنها سيد سيئ.

كما أنه لا يوجد أبدا نظام تخطيط "نقى" فإن الشوائب موجـودة فـى كـل اقتصادات السوق. ويكون ذلك واضحا فى الشركات الفرديـة التـى، رغـم أنهـا تستجيب للشروط الخارجية للسوق، فهى تنظم إنتاجهـا علـى أسـس عقلانيـة أو مخططة. ويكون عنصر التخطيط هذا أكثر أهمية عند أخذ حجم الشركات الحديثـة متعددة الجنسيات فى الحسبان، حيث أن دورة رأس المال السنوية، أكبر من الدخل القومى للعديد من البلدان الصغيرة. غير أن أكثر الشوائب وضوحا، تتخـذ شـكل

التدخل الاقتصادى للحكومة، والموجود لمدى معين فى كل الاقتصادات المعتمدة على السوق. فى الواقع، وعبر أغلب سنوات القرن العشرين، تم التخلى عن الاتجاه الاقتصادى السائد فى الغرب الرأسمالى، القائل بسياسة عدم التدخل، وذلك عندما تحملت الحكومة مسؤولية أوسع بالنسبة للحياة الاقتصادية والاجتماعية. لقد أقيمت دول الرفاهة التى أثرت على تشكيل سوق العمل بتوفير "أجر اجتماعى"، و "أدارت "الحكومات اقتصادياتها من خلال السياسات المالية والنقدية؛ وفى عدد متزايد من الحالات، مارست الحكومة تأثيرًا مباشرا على الاقتصاد بتحويل الصناعات إلى الملكية العامة. لقد ذهب البعض إلى افتراض أن ذلك كان تحديدا رغبة الحكومة فى التدخل والسيطرة، بدلا من ترك الاقتصاد لهوى السوق، ويفسر ذلك انتشار الرخاء الذى تتمتع به الدول الرأسمالية المتقدمة.

يكمن الإخفاق الرئيسى للسوق فى أن هناك ظروفا اقتصادية لا تستجيب لها، أو لا تستطيع الاستجابة لها. إن السوق غير قادرة مثلا، أن تأخذ فى الحسبان ما يسميه الاقتصاديون: "التكاليف الاجتماعية". إنها تكاليف النشاط الإنتاجى الذى يؤثر على المجتمع بشكل عام، لكن الشركة التى أحدثت هذه التكاليف تتجاهلها لأنها خارجية، ولا تظهر فى بيان الميزانية. إن المثال الواضح على التكلفة الاجتماعية هو التلوث. فقد تشجع قوى السوق مجال الأعمال الخاص على التلويث، حتى وإن كان ذلك يحدث أضرارًا للبيئة، ويهدد الصناعات الأخرى، ويعرض صحة التجمعات السكانية المجاورة للخطر. ومن ثم، ارتبطت الرأسمالية العالمية بالأزمات البيئية المتنامية. إن تدخل الحكومة هو وحده القادر على إجبار مجالات الأعمال أن تأخذ فى اعتبارها التكاليف الاجتماعية، بأن تحظر، فى هذه الحالة، التلوث أو بأن تضمن أن الصناعات الملوثة تدفع مقابل الضرر البيئى الذى تسببه. بالطريقة نفسها، يفشل السوق فى تقديم ما يشير إليه الاقتصاديون بـ" السلع العامة". إنها السلع التى يكون إنتاجها من مصلحة كل فرد، لكن السوق لا توفرها،

نظرًا لصعوبة أو استحالة استبعاد الناس من الانتفاع بها. إن المنارات مثال واضح للسلعة العامة. إن السفن القادمة فى مجال رؤيــة المنــارة تــستطيع أن تــستجيب لتحذيرها، لكن مالكى المنارة ليست لديهم وسيلة لتحصيل مقابل للخدمــة المقدمــة. ولأن الخدمة متاحة للجميع، فإن السفن بالتالى لــديها حــافز لأن تتــصرف مثــل "الراكب الحر"، أى المسافر خلسة دون دفع التذكرة. وبما أن الــسوق لا تــستطيع الاستجابة، فإن على الحكومة أن توفر السلع العامة. فى الواقع، قد تبرر هذه الحجة التدخل الواسع للحكومة، خاصة منذ أن اعتبرت الصحة العامة، والعمل على عــدم تفشى الأمراض، والنقل، والتعليم والمنافع الرئيسية كسلع عامة.

كما وجه النقد أيضا إلى السوق فيما يتعلق باســتجابة المــستهلك، وبــشكل خاص قدرة السوق على معالجة الاحتياجات البشرية الحقيقية، ويحدث ذلــك، فــى المقام الأول، بسبب الاتجاه القوى نحو الاحتكار. وعلى نقيض التوقعات الطبيعيــة، فإن المنطق الداخلى للسوق هو مكافأة السلوك التعاونى ومعاقبة المنافسة. فكمــا أن العمال الفرادى يكتسبون قوة فى مواجهة أصحاب العمل من خلال العمــل بــشكل جماعى، فإن مجالات الأعمال الخاصة لديها حــافز لتــشكيل اتحــادات منتجــين (كارتلات)، وعقد اتفاقيات لتحديد الأسعار واستبعاد المنافسين المحتملين. وبالتــالى فإن عددا صغيرا من الشركات الكبيرة هى التى تــسيطر علــى أغلــب الأســواق الاقتصادية. إن ذلك لا يقيد فقط نطاق حرية المستهلك، لكنه يعطى أيضا الشركات القدرة على التلاعب برغبات المستهلك، من خلال صناعة الإعلان. وكمــا حــذر اقتصاديون: مثل جى.كيــه. جالبريــث J.K.Galbraith(١٩٦٢)، مــن أن ســيادة المستهلك قد تكون وهما. ومن ناحية أخرى، فمن الواضح أن السوق لا تــستجيب للاحتياجات البشرية لكنها تستجيب " للطلب الفعال"، وهو طلب مدعم بالقدرة علــى الدفع. وتفرض السوق أن توجه الموارد الاقتصادية إلى ما يكون إنتاجــه مربحــا. غير أن ذلك، قد يعنى تكريس الموارد الحيوية لإنتاج السيارات الغالية، والملابــس

الفاخرة ومنتجات الترف الأخرى الموجهة للأثرياء، بدلا من توفير إسكان لائق، ونظام غذائى مناسب للجماهير فى المجتمع. إن الأمر ببساطة هو أن الفقير لا يملك سوى قوة سوق ضئيلة.

رغم إيمان آدم سميث بالنظام الطبيعى، فإن السوق قد تعجز أيضا عن تنظيم نفسها. كان ذلك هو جوهر الدرس الذى أوجزه عالم الاقتصاد البريطانى: جون ماينارد كينز (١٨٨٣-١٩٤٦) فى كتابه: **النظرية العامة للتشغيل، والفائدة، والنقود** ([١٩٣٦]١٩٦٥). على خلفية الكساد الكبير، أكد كينز أن هناك ظروفا يمكن فيها للسوق الرأسمالية أن تدخل فى دوامة انخفاض تؤدى إلى بطالة عميقة، بدون أن تكون لدى السوق القدرة على قلب الاتجاه. لقد افترض كينز أن مستوى النشاط الاقتصادى يتحكم فيه "الطلب الكلى" أى مستوى الطلب الكلى فى الاقتصاد. وبما أن البطالة تزيد، فإن قوى السوق تفرض خفضا فى الأجور، مما يخفض الطلب وبالتالى يؤدى إلى فقد المزيد من فرص العمل. إن كينز لم يرفض السوق إجمالاً، لكن ما أكد عليه هو أن اقتصاد السوق الناجح يجب أن ينظم بواسطة الحكومة. إن الحكومة، بشكل خاص، يجب أن تتدبر أمر مستوى الطلب، بحيث تزيده عن طريق زيادة الإنفاق العام عندما ينخفض النشاط الاقتصادى، ويؤدى ذلك إلى زيادة البطالة، لكنها تخفض الإنفاق العام عندما يتعرض الاقتصاد إلى خطر إفراط. لقد أجرى الرئيس الأمريكى روزفلت أول محاولة لتطبيق تقنيات كينز كجزء من سياسات البرنامج الجديد الخاص به فى الثلاثينيات من القرن العشرين. لقد طبق برامج الأعمال العامة من أجل إعادة حفر الأنهار وبناء الطرق، واستصلاح الأراضى إلخ، وكان أشهر هذه الأعمال العامة تلك التى أشرفت عليها سلطة وادى تينيسى (TUA). وفى الفترة التى تلت عام ١٩٤٥ مباشرة، تم تبنى سياسات كينز على نطاق واسع من قبل الحكومات الغربية، ولقد اعتبرت هذه السياسات المفتاح لاستمرار فترة "الازدهار الطويل "التى امتدت لعقدى الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين.

أخيرًا، لقد برزت حجة أخلاقية وسياسية ضد السوق، حيث أكد المحافظون الجدد، وكذلك الاشتراكيون، على سبيل المثال، أن السوق مدمرة للقيم الاجتماعية. إن السوق بمكافأة الأنانية والجشع يخلق أفرادا معزولين، يتحولون إلى ذرات متناثرة، ليس لديهم حافز للقيام بمسؤولياتهم الاجتماعية والمدنية. غير أن الإدانة الأخلاقية للسوق، تركز عادة على علاقتها بعدم المساواة الاجتماعية العميقة. إن الاشتراكيين الأصوليين، الذين يسعون إلى إلغاء الرأسمالية واستبدالها، يربطون عدم المساواة الاجتماعية بمؤسسة الملكية الخاصة، والقوة الاقتصادية غير المتساوية بين من يملكون الثروة والذين لا يملكونها. ومع ذلك، فإن السوق غير المنضبطة سيولد أيضا فوارق واسعة فى الدخل. إن من الخطأ الاعتقاد، مثلا، أن السوق هى ملعب متكافئ، حيث يحكم على كل فرد طبقا لجدارته الشخصية. فإن توزيع الثروة والدخل يتأثر بالأحرى، بعوامل مثل: الوراثة والخلفية الاجتماعية والتعليم. بالإضافة إلى ذلك، فإن المكافآت تعكس القيمة السوقية أكثر من اعتبار أية فائدة للمجتمع العريض. ذلك يعنى، مثلا، أن نجوم الرياضة والشخصيات الإعلامية يكسبون أفضل بشكل جوهرى من الممرضات، والأطباء، والمدرسين وما شابه. وبالمثل، ارتبطت الرأسمالية العالمية بنماذج جديدة من عدم المساواة العالمية. إن أى نظام اقتصادى يرتكز على حوافز مادية سيولد حتما عدم مساواة. إن الكثيرين ممن يمجدون السوق كوسيلة لخلق الثروة، يمانعون مع ذلك فى الإقرار بأنه آلية لتوزيع الثروة. والحل، إذن، أن يضاف إلى السوق نظام ما لتوفير الرفاهة، وقد تم مناقشة ذلك فى الفصل السابق.

ومن ناحية أخرى، لقد اعتبرت السوق تهديدًا للديمقراطية. إن المنظرين الاشتراكيين والمناهضين للعولمة أشاروا إلى استحالة تحقيق ديمقراطية حقيقية، فى إطار من عدم المساواة الاقتصادية. وتفترض هذه الرؤية، أن السوق تشكل الحياة السياسية بطرق حاسمة، فهى لا تقف بعيدا عن العملية السياسية. إن التنافس

الحزبى، مثلا، غير متوازن نظرًا لحقيقة أن تمويل الأحزاب الموالية لمجال الأعمال يكون دائما أفضل من تمويل الأحزاب العمالية. فضلا عن أنها يمكنها عادة الاعتماد على معاملة أكثر تعاطفا بشكل واسع من قبل وسائل الإعلام الخاصة. وقد تبلغ مثل هذه التحيزات أعماق نظام الدولة ذاته، حيث إن مصدر الاستثمار والتشغيل الرئيسى فى الاقتصاد هو الشركات الخاصة، فإنها ستمارس نفوذا كبيرا على أية حكومة، بغض النظر عن بيان تعهداتها أو ميولها الأيديولوجية. ومن ناحية أخرى، لقد تعززت هذه السلطة بشكل خطير فى ظل اقتصاد العولمة، نظرا للسهولة التى يمكن بها نقل الإنتاج ورأس المال إلى مكان آخر. وأخيرًا، إن من يقدمون المشورة للحكومات من مسؤولئ الدولة، هم على الأرجح يفضلون الرأسمالية ومصالح الملكية الخاصة، نظرًا لخلفيتهم التعليمية والاجتماعية. وبالتالى فإن السوق تؤدى، بهذه الطرائق المتنوعة، إلى تركيز السلطة السياسية بين أيدى القلة ومقاومة الضغوط الديمقراطية.

ملخص

١- إن الملكية هي حق راسخ وقابل لأن يفرض بالقوة على شيء أو حيازة. وعادة ما كانت الأسئلة حول حق الملكية أساسية للنقاش الأيديولوجي، فالليبراليون والمحافظون يدافعون عن الملكية الخاصة، بينما يؤيد الاشتراكيون والشيوعيون الملكية المشتركة أو ملكية الدولة.

٢- يشير التخطيط إلى نظام عقلاني لتخصيص وتوزيع الموارد داخل الاقتصاد، وهو قد يستخدم ليكمل السوق، أو ليحل محله، كما في حالة التخطيط المركزي. وبينما أكد أنصار التخطيط أنه يستطيع معالجة الاحتياجات الحقيقية وأن يوجه نحو أهداف طويلة الأجل، فإنه قد ارتبط أيضا مع عدم الكفاءة، والبيروقراطية، والمركزية.

٣- إن السوق هو نظام للتبادل التجاري تنظمه " يد خفية"، وهي قوى العرض والطلب المجردة. ويشدد منظرو السوق أنه كآلية ذاتية التنظيم يميل نحو التوازن على المدى الطويل، وأنه يعمل بشكل أفضل عندما تتركه الحكومة لشأنه.

٤- يعتبر أنصار السوق أنه الآلية الوحيدة التي يمكن الاعتماد عليها لخلق الثروة؛ وأن من فضائل السوق أنه يعزز الكفاءة، ويستجيب لرغبات المستهلك ويحافظ على كل من: حرية الاختيار والحرية السياسية. غير أن المعارضين للسوق يشيرون إلى أنه يحتاج إلى ضوابط لأنه ينزع إلى توليد تكاليف اجتماعية، ويفشل في توفير السلع العامة، كما أنه ينتج عدم مساواة اجتماعية عميقة، وفي النهاية قد تفسد العملية الديمقراطية.

قراءات أخرى

Ackerman, B. and Alstott, A. *The Stakeholder Society*. New Haven, CT: Yale University Press, 1999.

Balaam, D.N. and Veseth, M. *Introduction to International Political Economy*. London: Prentice-Hall, 2001.

Bottomore, T. *Theories of Modern Capitalism*. London: Allen & Unwin, 1985.

Brown, M.B. *Models in Political Economy: A Guide to the Arguments*, 2nd edn. Harmondsworth: Penguin, 1995.

Hodgson, G. *The Democratic Economy: A New Look at Planning, Market and Power*. Harmondsworth: Penguin, 1984.

Miller, D. *Market, State and Community: Theoretical Foundations of Market Socialism*. Oxford University Press, 1989.

Nove, A. *The Economics of Feasible Socialism*. London: Allen & Unwin, 1983.

O'Brien, R. and Williams, M. *Global Political Economy: Evolution and Dynamic*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.

Reeve, A. *Property*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1986.

Ryan, A. *The Political Theory of Property*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.

Schotter, A. *Free Market Economics: A Critical Appraisal*. New York: St Martin's Press, 1989.

الفصل الثانى عشر

التقاليد والتقدم واليوتوبيا

مقدمة

لا يمكن أبدا حصر النقاش السياسى والحجة فى الأكاديميين المنعزلين عن المجتمع، لأن النظريات السياسية معنية فى نهاية الأمر، بإعادة تشكيل وصياغة العالم ذاته. ويقع التغيير فى قلب السياسية نفسه. وقد يتعاطف الكثيرون، مثلا، مع تأكيد ماركس فى: " أطروحات فيورباخ" ([١٨٤٥]١٩٦٨) أن "الفلاسفة قد فسروا فقط العالم بطرائق متنوعة؛ غير أن القضية هى **تغييره**". يدرس هذا الفصل الختامى الأسئلة الصعبة التى تنشأ من قضية التغيير، من الارتباط الحتمى فى السياسية بين النظرية والممارسة. ومع ذلك، فإن الرغبة فى تغيير العالم تثير عددًا من الأسئلة الصعبة. **أولاً**: هل التغيير مرغوب فيه؟ وهل يتضمن التغيير نموًا أم أفولا، تقدما أم اضمحلالا ؛ هل يجب الترحيب به أم مقاومته؟ لقد أشاح البعض بوجهه بحسم عن التغيير، باسم التراث والتقاليد والاستمرارية. لكن قد يعنى ذلك أى شىء، ابتداء من القبول بالتغيير "الطبيعى"، إلى الرغبة فى العودة إلى زمن أقدم وأكثر بساطة. غير أن هذه الرؤى التقليدية أصبحت غير مطابقة للحداثة، بما أن فكرة التقدم الحديثة قد ترسخت. ويقتضى ذلك أن يكون تاريخ البشرية قد تميز بتقدم فى المعرفة، وتحقيق مستويات أعلى من الحضارة: إذ كل تغيير هو للأفضل. لكن، حتى إن كان يجب الترحيب بالتغيير، ما هو الشكل الذى سيتخذه هذا التغيير؟ وكان هذا السؤال يطرح

عادة كاختيار بين مفهومين متعارضين للتغيير: الإصلاح أو الثـــورة. لقـــد نزعت مشروعات التغيير السياسى والاجتماعى، سواء كانت إصـــلاحية أم ثورية، إلى التركيز على نموذج لمجتمع المستقبل المرغوب. إن أكثر هـــذه المشروعات راديكالية هى التى هدفت أساسا إلى إقامـــة مجتمـــع مثـــالى، يوتوبيا. لكن ما هى العقائد السياسية التـــى تتـــضمن إمكانيـــة للطوبائيـــة؟
والأمر الأهم، هل التفكير الطوبائى حيوى لنجاح أى مشروع سياســـى تقدمى، أم أنه وصفة للقمع، بل حتى للديكتاتورية ؟

التقاليد والعرف

لقد وصف إدوارد شيلز Edward Shils (١٩٨١) التقاليد بأنها تـــشمل " أى شيء ينتقل أو يسلم من الماضى إلى الحاضر". وبالتالى، يمكن أن نعتبر أى شـــىء كتقاليد، بدءا من أعراف وممارسات قديمة العهد، إلى مؤسسة أو نظام سياســـى أو اجتماعى، أو مجموعة من المعتقدات. غير أنه قد يكون من الصعب أن نحدد بدقـــة مدة بقاء المعتقد، أو الممارسة أو المؤسسة، قبل أن يمكن اعتبارها كتقاليـــد. كـــان يعتقد عادة أن التقاليد تشير إلى الاستمرارية عبر الأجيال، فهى الأمور التى انتقلت من جيل إلى الجيل التالى، لكن الخط الفاصل بين ما هو تقليدى وما يتسم بالحداثة، غالبا ما يكون غير واضح. فبينما الدين المسيحى هو بلا أدنى شك مـــن التقاليـــد، حيث أنه ظل باقيا لألفى عام، هل يمكن أن يقال الشيء نفـــسه عـــن الرأســـمالية الصناعية، التى يرجع تاريخها إلى القرن التاسع عشر فقط، أو دولة الرفاهة، التـــى نشأت لأول مرة فى أوائل القرن العشرين ؟ وعند أية نقطة، مـــثلاً، يـــصبح حـــق الاقتراع العام للراشدين تقليدا ؟ غير أن الموقف التقليدى، أى المتمـــسك بالتقاليـــد،

يمكن أن يأخذ ثلاثة أشكال مختلفة على الأقل. **أولاً**: وهو الشكل الأكثر وضـوحا، يمكن ربط التقاليد بالتواصلية مع الماضى، والحفاظ على طرائق ومؤسسات راسخة ومعترف بها. إن التقاليد، بهذا المعنى، تسعى إلى محو التغيير. **ثانيًا**: يمكـن أن تتضمن التقليدية، أى شدة الاحترام للتقاليد، محاولة استعادة الماضـى، أى "إعـادة عقارب الساعة إلى الوراء" فعليا. ويقر مثل هذا الموقف التغيير، شريطة أن يكون انكفائيا أو متوجها إلى الماضى، وهو هدف مستوحى فى كثير من الأحيـان، مـن مفهوم "العصر الذهبى". **ثالثًا**: قد يعترف الاتجاه الداعى إلـى الاحتـرام الـشديد للتقاليد، بضرورة التغيير كوسيلة للوقاية، متبنيا فلسفة "التغيير من أجل الإبقاء على ما هو قائم". ويقتضى ذلك، الاعتقاد فى التغييـر "الطبيعـى". وإذا كانـت بعـض التغييرات محتومة فإن أية محاولة لمقاومتها، تخاطر بالتعجيل بتغيير ضار وبعيـد المدى والأثر.

الدفاع عن الوضع القائم

إن "الرغبة فى المحافظة" كانت لب سمة التقاليد المحافظة الأنجلو أمريكيـة. فبدلاً من الدفاع عن عودة خادعة إلى الماضى، فإنها تدعو إلى ضـرورة الحفـاظ على الماضى، والحاجة إلى التواصلية مع هذا الماضى. ويعادل ذلـك، جوهريـا، الدفاع عن الوضع القائم، وحالة الأمور الموجودة. ويعتقد البعض أن هذه الرغبـة فى مقاومة وتفادى التغيير، هى رغبة راسخة بعمق فى النفسية البشرية. لقـد أكـد مايكل أواكشوت Michael Oackeshott (راجع ص٢٤١) فى بحثه "المذهب العقلى فى السياسية" ([١٩٦٢]١٩٩١)، مثلا، أن يكون المرء محافظا، فإن ذلـك يعنـى "تفضيل المألوف عن غير المعروف، وتفضيل المجرب عن غير المجرب، وواقعية الشيء عن الغموض، وما هو فعلى عن ما هو ممكن، والمحدود عن غير المقيـد،

والقريب عن البعيد، والكافى عن المفرط، والملائم عن المثالى، والضحك الحالى عن جنة اليوتوبيا". لكن لا يفترض أواكشوت بذلك أن الحاضر مثالى بأية طريقة كانت، أو حتى أنه أفضل عن أى ظرف آخر، يمكن أن يوجد. بالأحرى، يكتسب الحاضر قيمة بسبب الاعتياد والألفة، وهى ألفة تولد إحساسا بإعادة الطمأنينة، والاستقرار والأمن. سيبدو التغيير، من ناحية أخرى، مهددًا ومشكوكا فيه: رحلة إلى المجهول. ولهذا السبب، يضع المنظرون المحافظون عادة، تشديدًا على أهمية العرف والتقاليد.

إن العادات، هى ممارسات معتادة وراسخة منذ زمن بعيد. وفى المجتمعات التقليدية التى تفتقد الآلية الرسمية للقانون، يقوم العرف فى الغالب كأساس للنظام والسيطرة الاجتماعية. وفى المجتمعات المتقدمة، منح العرف أحيانا وضع القانون ذاته، فى شكل ما سمى القانون العادى، أى المبنى على العرف والعادة. ففى التقاليد الإنجليزية للقانون العادى، مثلا، تحظى الأعراف بالاعتراف بأن لها سلطة قانونية، إذا كانت موجودة بدون انقطاع منذ "زمن ممعن فى القدم"، نظريا، يعنى ذلك منذ ١١٨٩، لكن عمليا إلى أبعد ما يمكن إثباته منطقيا. إن سبب تجسيد العرف لسلطة أخلاقية، وأحيانا سلطة قانونية، هو الاعتقاد بأنه يعكس اتفاقا شعبيا: يقبل الناس أمرا على أنه شرعى لأنه "كان دائما بتلك الطريقة". ويشكل العرف توقعات وطموحات، ومن ثم فإنه يساعد على تحديد ما يعتقد الناس أنه معقول ومقبول: إن الاعتياد يولد شرعية. ولذلك يشعر الناس أن إحساس العدالة قد انتهك، عندما تتعطل نماذج سلوكية مستقرة منذ زمن بعيد، أو تتعرض للفوضى. وعندئذ، يحتكمون إلى "العرف والممارسة"، شاعرين أن من حقهم توقع أن تظل الأمور بالطريقة التى كانت عليها دائما. غير أن أغلب الدفاع عن العرف، يرتبط ارتباطا وثيقا بالفضائل الخاصة للتقاليد.

إن الدفاع التقليدى عن التقاليد فى التراث المحافظ، موجـود فـى كتابـات إدموند بيرك Edmund Burke، خاصة فـى كتابـه: **تـأملات عـن الثـورة فـى فرنسا**([١٧٩٠]١٩٦٨). يقر بيرك أن المجتمع مؤسس على عقد، لكنـه عقـد لـم يصنعه فقط من صادف أنهم أحياء فى الوقت الراهن. إن بيرك يقول إن المجتمـع هو شراكة "بين من يعيشون حاليا، ومن ماتوا ومن سيولدون". وبالتالى فإن التقاليد تعكس الحكمة المتراكمة للماضى، والمعتقدات والممارسات التى " اختبرها الزمن" حرفيا، وأثبتت أنها نجحت. إن ذلك مـا يـشير إليـه جـى. كيـه. شيـسترتون G.K.Shesterton على أنه "ديمقراطية الميت". وإذا أدار من "تـصادف وجـودهم حاليا" ظهورهم للتقاليد، فإنهم، فى الواقع، يحرمون الأجيال السابقة ــ أى الأغلبيـة ــ من حقهم، بالتجاهل تماما لإسهامهم وفهمهم للأمور. إن التقاليد، كمـا أسـماها بيرك هى: "العقل المتجمع للعصور"، فهى توفر الإرشاد الوحيد الموثوق به للسلوك الحالى، كما توفر الإرث الأثمن الذى يمكن تركه للأجيال القادمة. ومن وجهة نظر أوكشوت، إن التقاليد لا تعكس فقط تشبثنا بالمـألوف، لكنهـا تـضمن أيـضا أن المؤسسات الاجتماعية تعمل بشكل أفضل، لأنها تعمل فـى إطـار مـن القواعـد والممارسات الراسخة.

إدموند بيرك Edmund Burke (١٧٢٩ـ١٧٩٧)

رجل دولة ومنظر سياسى. ولد فى دبلن، واعتبر فـى كثيـر مـن الأحيان أنه أب التقاليد المحافظة الأنجلو – أمريكية. ورغم أنه كان سياسـيا هويجيا [*]، وعبر عن تعاطفه تجاه الثورة الأمريكية ١٧٧٦، فلقد اكتـسب شهرته مع ذلك، من النقد القوى للثورة الفرنسية ١٧٨٩، والذى طوره فـى كتابه: **تأملات عن الثورة الفرنسية** ([١٧٩٠]١٩٦٨).

(*) الهويجى هو عضو فى حزب بريطانى مؤيد للإصلاح عرف فيما بعـد بحـزب الأحـرار. (المترجم).

إن الموضوعات الرئيسية فى كتابات بيرك، هى عدم ثقته فى المبادئ المجردة، وحاجة العمل السياسى لأن يمد جذوره فى التقاليد والتجربة. كان يعارض بشدة وعمق محاولة إعادة صياغة السياسية الفرنسية طبقا لأفكار الحرية، المساواة، والإخاء، مؤكدا أن الحكمة تكمن بشكل واسع فى التاريخ، وبشكل خاص، فى المؤسسات والممارسات التى استمرت عبر الزمن. ومع ذلك، لم يكن بيرك رجعيا: لقد آمن بأن الملكية الفرنسية مسؤولة جزئيا عن مصيرها، برفضها "التغيير من أجل البقاء"، وهو بما يمثل سمة جوهرية للمذهب البرجماتى المحافظ المرتبط به. وكانت رؤيته للحكومة رؤية ضبابية، لكنه يقر أن الحكومة رغم أنها قد تمنع الشر، فإنها نادرا ما تعزز الخير. كما أيد الاقتصاديات التقليدية لآدم سميث، معتبرا أن قوى السوق هى مثال " للقانون الطبيعى"، وكان من أنصار مبدأ التمثيل، الذى شدد على الحاجة إلى ممثلين يستخدمون حكمهم الناضج الخاص بهم على الأمور. إن وجهات نظر بيرك تطورت أكثر فى أعمال مثل: **نداء من الهويجيين الجدد إلى الهويجيين القدامى** (١٧٩١) و**رسائل عن سلام قتل الملك** (١٧٩٦-١٧٩٧).

غير أن الانتقادات رأت العرف والتقاليد من منظور مختلف تماما. إن كتاب توماس باين Thomas Paine: **حقوق الإنسان** ([١٧٩١-١٧٩٢]١٩٨٧) قد كتبه جزئيا كرد على بيرك. أكد باين (راجع ص٣٥٢) أن بيرك وضع "سلطة الموت فوق حقوق وحريات الأحياء". بمعنى آخر، إن تبجيل التقاليد فقط على أساس أنها بقت طويلا، يعنى استعباد الماضى للجيل الحالى، بحيث يحكم عليه بقبول شرور الماضى، كما يقبل فضائله. من وجهة نظر بن، إن احترام الماضى غير القابل للنقد، ينتهك بوضوح المبادئ الحديثة للديمقراطية، التى تعتبر نقطتها الرئيسية هى حق كل جيل أن يشكل العالم، ويعيد تشكيله طبقا لما يراه مناسبا. يقضى هذا الموقف بأنه بينما يكون الجيل الحالى حرا فى التعلم من الماضى، فلا يجب أن يجبر أن يحيا هذا الماضى مجددا.

ومن ناحية أخرى، إن التأكيد على أن القيم، والممارسات، والمؤسسات استمرت على مدار الزمن، فقط لأنها نجحت هو أمر محل شك كبير. إن مثل هذه الرؤية ترى في التاريخ البشرى عملية "انتقاء طبيعى": لقد استمرت تلك المؤسسات والممارسات التى كانت لصالح الجنس البشرى، بينما أفلت وانقرضت تلك التى كانت قيمتها ضئيلة، أو كانت بلا قيمة للبشر، ويؤدى ذلك إلى الإيمان بالبقاء للأصلح. غير أن من الواضح، أن المؤسسات والمعتقدات قد تكون استمرت وبقيت لأسباب مختلفة تماما. على سبيل المثال، قد تكون بقيت لأنها لصالح النخبة القوية أو الطبقة الحاكمة. وربما يمكن رؤية ذلك في بريطانيا فى حالة الملكية ومجلس اللوردات. فى الحقيقة، قد يكون تشجيع تبجيل التاريخ والتقاليد مجرد وسيلة لاختلاق شرعية، وضمان أن تكون الجماهير موافقة وساكنة. وبالإضافة إلى ذلك، قد تكون التقاليد والعرف، تحديا للنقاش المنطقى والعقلانى والبحث الفكرى. إن تبجيل " ما هو قائم " لمجرد أنه يدل على استمرارية مع الماضى، يمنع النقاش حول "ما يمكن أن يكون"، بل وربما "ما يجب أن يكون". من هذا المنظور، تنزع التقاليد إلى أن تغرز فى أذهان الناس قبولا بالوضع القائم، غير القابل للنقد، وغير قابل للمناقشة، ويترك العقل فى عبودية الماضى. ويشير جون ستيوارت مل إلى هذا الخطر على أنه "استبداد العرف".

المطالبة بالماضى

إن شكلاً أكثر راديكالية للسياسة المتمسكة بالتقاليد، لا يهتم بالاستمرارية والحفاظ على الوضع القائم، لكنه يعتنق فكرة التغيير المتجه إلى الماضى. فى الحقيقة، يرسم البعض تمييزًا واضحا بين التقاليد والرجعية. فالرجعية تعنى حرفيا الاستجابة لفعل أو محفز، أى أنها تعنى رد الفعل. إن الأسلوب السياسى الرجعى لا

علاقة له بالتقاليد كواقع متواصل، لأن التقاليد بهذا المعنى مهتمة بالحفاظ على الوضع القائم، الذى يقصد الرجعيون الراديكاليون تدميره. وبعيدا عن تأييد أهمية المألوف والمستقر، تستطيع الرجعية، فى بعض الأحيان، أن يكون لها طابع ثورى. فعلى سبيل المثال، يمكن اعتبار "الثورة الإسلامية" فى إيران فى عام ١٩٧٩، ثورة رجعية لأنها سجلت انقطاعا مثيرا مع الماضى المباشر، واستهدفت إعداد الطريق لكى تقيم مجددا مبادئ إسلامية أكثر قدما. إن هذا الشكل من الرجعية، يرتكز على صورة واضحة جدا للتاريخ البشرى. فبينما ترى التقليدية، أى شدة الاحترام للتقاليد، فى التاريخ خيوط الاستمرارية، التى تربط كل جيل بالجيل التالى، فإن الرجعية ترى فى التاريخ اضمحلالا وفسادا. وبالتالى، فى قلب الرجعية تقع صورة لفترة مبكرة من التاريخ – **عصر ذهبى** – يبدو المجتمع البشرى، من عند هذه النقطة، فى تدهور بشكل مطرد.

وتعكس الدعوة إلى التغيير المتجه إلى الماضى بوضوح، عدم رضا بالحاضر، كما تعكس عدم ثقة فى المستقبل. ويمكن العثور على هذا الأسلوب السياسى، الذى يدين الوضع القائم للأمور، بمقارنته بماض اكتسب صفات مثالية، فى فترات تاريخية كثيرة. فعلى سبيل المثال، الاتجاه المحافظ فى قارة أوروبا، أظهر سمة رجعية قوية خلال القرن التاسع عشر، وبدايات القرن العشرين. ففى بلدان مثل: فرنسا وألمانيا وروسيا، ظل المحافظون مؤمنين بالمبادئ الخاصة بحكم الفرد المطلق والمبادئ الأرستقراطية، حتى بعد أن حلت محلها أشكال حكم دستورية وتمثيلية، بوقت طويل. ولقد انعكس ذلك فى كتابات جوزيف دى مايستر Joseph de Maistre (راجع ص٢٨٣)، وفى فن الحكم وإدارة شؤون الدولة، الذى عبر عنه مترنيخ المستشار النمساوى فى السنوات الأولى من القرن التاسع عشر، حيث رفض كل منهما أى تنازل للضغوط الإصلاحية، وبدلا من ذلك كافحا لإقامة

النظام القديم مجددا. كما نزعت العقائد الفاشية فى القرن العشرين إلى النظرة إلـــى الماضى. فعلى سبيل المثال، كان موسولينى والفاشيون الإيطاليون، يمجدون القدرة العسكرية للإمبراطورية الرومانية، والانضباط السياسى الذى ميزها. وفـــى حالـــة هتلر والنازيين، انعكس ذلك فى إضفاء صـــفات مثاليـــة علـــى "الـــرايخ الأول"، وشارلمان والإمبراطورية الرومانية المقدسة. وبالمثل، يمكن العثور على نزعـــات رجعية فى الفترة الحديثة فى راديكالية اليمين الجديد. ففى الثمانينيات مـــن القـــرن العشرين، استعاد رونالد ريجان تاريخ غزو الغرب الأمريكى، وفضائل الاعتمـــاد على الذات، والعمل الشاق وحب المغامرة، الذى كان يعتقد أنها مثال يحتذى، وذلك نتيجة لاعتناقه مفهوم "أيديولوجية الحدود". وفى بريطانيا خـــلال الفتـــرة نفـــسها، مجدت "مارجريت تاتشر" أهمية "القيم الفيكتورية" مثل: آداب السلوك، والمـــشروع الحر، والاعتماد على النفس، حيث كانت ترى منتصف القرن التاسع كنـــوع مـــن العصر الذهبى.

إن الرغبة فى "إعادة عقارب الساعة إلى الوراء" ترتكز على مقارنة تاريخية بسيطة بين الماضى والحاضر. إن الإصلاح التقدمى، أو الذى ينظر إلـــى الأمـــام، يعنى السير إلى مستقبل مجهول، مع كل ما يتضمنه ذلك من عدم يقين وعدم أمان. بالمقارنة، فإن الماضى معروف ومفهوم، وبالتالى يمنح أساسا أقوى لإعادة صياغة الحاضر. لكن ذلك لا يقتضى تبجيلا أعمى للتاريخ، أو تصميما على الحفاظ علـــى مؤسسات وممارسات، لمجرد أنها تمكنت من البقاء. وعلى النقيض، فإن الرجعيين الراديكاليين، بخصامهم مع التقليدية، يستطيعون تبنى موقفا ناقـــدا بدرجـــة أكبـــر ومشككا تجاه الماضى، بحيث يأخذون منه ما له قيمة بالنسبة للحاضر، ويتركون ما هو غير ذلك. على سبيل المثال، يوصى اليمين الجديد بإعـــادة ترســـيخ المبـــادئ الاقتصادية الداعية إلى عدم تدخل الحكومة فى الحياة الاقتصادية، على أساس أنـــه

عندما طبقت هذه المبادئ فى القرن التاسع عشر، عززت النمو، والابتكار والمسؤولية الفردية، وليس على أساس أنها قد "قدسها التاريخ". وبالطريقة نفسها، إذا كان احترام الأسرة والقيم التقليدية، ساعد ذات مرة على خلق مجتمع أكثر استقرارا وتماسكا وتهذيبا، فهناك إذن مبرر للتخلى عن المبادئ الأخلاقية المتساهلة، التى يتسم بها الحاضر، من أجل المطالبة بقيم الماضى.

غير أن احتمالات التغيير الذى ينظر إلى الماضى، قد تكون لها عواقب أقل إيجابية. فعلى سبيل المثال، قد ترتكز الرغبة فى "إرجاع عقارب الساعة إلى الوراء" على مجرد الحنين، والاشتياق لماضى أسطورى من الاستقرار والأمان. وفى الغالب، يعتنق رد الفعل صورة ساذجة ورومانتيكية للماضى، فى مقابلها يبدو الحاضر حقيرا وفاسدا، أو مجرد أن لا جاذبية له. إن **العصر الذهبى** هو فى أفضل الأحوال صورة انتقائية للماضى، وفى أسوأ الأحوال هو صورة محرفة بالكامل، لما كانت عليه الحياة حقا. إن غزو الغرب الأمريكى، مثلا، يمكن أن يرتبط بسهولة مع شبهة الإبادة الجماعية للأمريكيين الأصليين، كما يرتبط بالفردانية الفظة للمستوطنين. وبالمثل، يمكن أن تمثل "القيم الفيكتورية"، الفقر الطاحن، وإصلاحيات الأحداث ودعارة الأطفال، بدلا من الاحتشام والاحترام والرغبة فى العمل.

قد تعكس فكرة **العصر الذهبى**، اليوتوبيا التى تقع فى الماضى، ببساطة الرغبة فى الهرب من مشكلات الحاضر، بالسعى وراء الراحة فى أساطير تاريخية. فكما مجد المفكرون المحدثون فضائل العصر الفيكتورى، كان المعاصرون لذلك العصر يندبون زوال القرن الثامن عشر. بهذا المعنى، لم يكن هناك أبدا عصر ذهبى. ومن ناحية أخرى، حتى لو كانت هناك دروس مهمة يمكن تعلمها من الماضى، فمن المشكوك فيه إمكانية تطبيق هذه الدروس على الحاضر. إن الظروف التاريخية، نتاج شبكة معقدة من العوامل الاجتماعية والاقتصادية

والثقافية والسياسية المتشابكة. إن اعتبار سمة معينة من الماضى على أنها رائعــة، لا يعنى بالضرورة أن يكون لها الطابع نفسه فــى الحاضــر، حتــى لــو أمكــن استنساخها فى شكلها الأصلى. قد تكون كل المؤسسات والأفكار خاصة بالفترة التى ظهرت فيها. على سبيل المثال، رغم أن سياسات عدم تدخل الحكومة فى النــشاط الاقتصادى، قد عززت النمو القوى، والمشروع الحر والابتكار فى القرن التاســع عشر، وهى فترة بدايات التصنيع، لا يوجد ما يؤكد أنه سيكون لها النتائج نفــسها، إذا طبقت على اقتصاد صناعى متقدم.

التغيير من أجل البقاء

مما يبعث على السخرية أن الوجه النهائى للتقاليد هــو وجــه تقــدمى. إن التقليديين لم يقفوا دائمًا بحزم ضد التغيير، أو تبنوا التغيير فقط عنــدما يكــون لــه طابع انكفائى. لقد قبلوا فى بعض المناسبات، أن مسيرة التاريخ إلى الأمام لا يمكن مقاومتها. فالأمر ببساطة تامة، إن محاولة وقف التغيير المحتوم، قد تدل فقط علــى حماقة، مثل المحاولة التى ادعاها الملك كانوت لوقف اندفاع مياه المــد البحــرى. الأكثر خطورة، إن التقليدية المغماة التى لا تعترف أن التغيير فى أوقــات معينــة، يمكن أن يكون طبيعيا ومحتوما، تخاطر بالتعجيل بجيشان أكثر إثارة. ومن ثم فإن شعار هذا الشكل من الاتجاه التقدمى المحافظ هو ، إن الإصلاح أفضل من الثورة، ويماثل ذلك شكلاً من التقليدية المستنيرة، التى تعترف بأن الحفاظ علــى الوضــع القائم وإن كان مرغوبا، فإن المقاومة العنيدة للتغيير قد تكون على الأرجــح نوعــا من الهزيمة الذاتية. من الأفضل أن يكون المرء شجرة صفــصاف تنحنــى أمــام العاصفة، بدلا من أن يكون شجرة بلوط متكبرة، تخاطر بأن تستأصل من جذورها وتدمر.

لقد ارتبط عادة هذا الشكل التقدمى للاتجاه المحافظ، بأفكار إدموند بيرك. فعلى نقيض الاتجاه الرجعى المحافظ، الموجود بشكل واسع فى قارة أوروبا، أكد بيرك أن التزام الملكية الفرنسية العنيد بالحكم الاستبدادى، قد ساعد على التعجيل بالثورة فى المقام الأول. وأعلن بيرك ([١٧٩٠]١٩٦٨) أن "دولة بدون وسائل للقيام بتغيير ما، هى دولة بدون وسائل للحفاظ عليها". لقد وافقت الملكية الإنجليزية على هذا الدرس، حيث حافظت على بقائها بشكل عام، بسبب أنها كانت مستعدة تحديدًا للقبول بالقيود الدستورية على سلطتها. إن "الثورة المجيدة" عام ١٦٦٨، التى وضعت حدا للثورة الإنجليزية، بإقامة ملكية دستورية فى ظل وليم ومارى، كانت درسًا تقليديا للإصلاح المحافظ. كما يمكن تعلم دروس مماثلة من الثورة الروسية عام ١٩١٧. يمكن إلى حد ما اعتبار أن النظام القيصرى كان نفسه مهندس سقوطه، بسبب رفضه العنيد للقيام بأى تنازلات للحركة المتنامية، المطالبة بالإصلاح السياسى والاجتماعى. إن إيمان القيصر نيقولاس الثانى المؤثر بالحق الإلهى، وإن كان إيمانا عبثيا، ورفضه معالجة المشكلات التى أكدتها ثورة ١٩٠٥، ساعد فى خلق الظروف الاجتماعية والسياسية، التى استطاع "لينين" والبلشفيك استغلالها فى عام ١٩١٧. وفى الحقيقة، بينما فشل الاتجاه الرجعى المحافظ فى كثير من الأحيان، فى تخطى القرن التاسع عشر، وأسقط فى النهاية بتعاونه مع الفاشية فى القرن العشرين، فإن التقاليد الأنجلو أمريكية الخاصة بالاتجاه المحافظ لبيرك، قد حققت نجاحا كبيرا. إن فلسفة "التغيير من أجل البقاء" مكنت، مثلا، المحافظين من التوصل إلى تفاهم مع المذهب الدستورى والديمقراطية، وفى بعض الأوقات، مع الإنعاش الاجتماعى والتدخل الاقتصادى.

ترتكز التقليدية المستنيرة على رؤية للتاريخ، تختلف عن كل من التقليدية العادية، والرجعية التى تنظر إلى الماضى. إن التقليدية العادية نزعت عادة إلى التأكيد على الطبيعة المستقرة، التى لا تتغير للتاريخ البشرى، ملقية الضوء على

الاستمرارية والتواصل مع الماضى؛ أما الرجعية التى تنظر إلى الماضى فلها نظرة متشائمة جدا للتاريخ، تعتمد على اعتقاد بأن "الأمور تصبح أسوأ". بينما التقليدية المستنيرة، المتناقضة مع الاثنين الآخرين، فهى ترتكز على فكرة التغيير المحتوم، الذى نظرا لكونه "طبيعيا" فلا يجب التصفيق له، ولا الأسف عليه، إنما يجب قبوله فقط. ويفترض ذلك رؤية للتاريخ بأنه يتجاوز بشكل واسع سيطرة البشر، ويمليه ما أسماه بيرك: "نموذج الطبيعة". بالنسبة لبيرك، ترتبط مثل هذه الرؤية بشكل وثيق، بالاعتقاد بأن شؤون البشر تشكلها إرادة إلهية، وهى بالتالى خارج قدرة الجنس البشرى على فهمها جيدا. وبالطريقة نفسها، قد تكون آلية التاريخ ببساطة معقدة جدا ومتشابكة، لكى يتمكن العقل البشرى من إدراكها بالشكل الصحيح، فضلا عن السيطرة عليها. بمعنى آخر، عندما يتدفق مد التاريخ، تملى الحكمة على البشر، أن يسبحوا مع المد بدلا من محاولة السباحة ضده.

إن مثل هذا الموقف قد تم تبنيه فى نقاط عديدة من التاريخ. ففى الولايات المتحدة مثلا، افترض المفسرون من أمثال لويس هارتز Luis Hartz (١٩٥٥) أنه لا يمكن التعرف على أية تقاليد محافظة حقيقية. لقد شكل الصراع من أجل الاستقلال، الثقافة السياسية الأمريكية، وهو صراع مصبوغ بعمق بالتزام بالتقدم، والحلم بمستقبل لا حدود له. فى مثل هذه الظروف، كان المحافظون غالبا أكثر تسامحا مع التغيير وأقل تشككا فى الإصلاح، عن نظرائهم الأوروبيين؛ وكانوا أقل عرضه للوقوع فريسة لأوهام **العصر الذهبى**، نظرا لغياب أى ماض إقطاعى أو **نظام قديم** يمكن استعادته. فى الحقيقة، لم يستخدم تعبير "محافظ" بشكل واسع فى السياسات الحزبية للولايات المتحدة، إلا منذ الستينيات من القرن العشرين. وفى كندا، تبنى الحزب المحافظ لقب المحافظ التقدمى، من أجل أن يثبت تحديدا أوراق اعتماده الإصلاحية، وأن يباعد بينه وبين صورة الرجعية الغافلة. وترجع عادة

التقاليد البريطانية الخاصة بالاتجاه التقدمى المحافظ إلى دزرائيلى فى القرن التاسع عشر، والتى سميت **تقاليد أمة واحدة**. ولقد بلغ هذا الاتجاه ذروته فى الخمسينيات من القرن العشرين، عندما قبل حزب المحافظين الإصلاحات الديمقراطية الاجتماعية لحكومة آتلى العمالية. فى أوروبا القارية، تبنت الأحزاب الديمقراطية المسيحية موقفا إصلاحيا منذ عام ١٩٤٥، حيث حاولت هذه الأحزاب الموازنة بين الالتزام بالمشروع الحر، والحاجة إلى الرفاهة والعدالة الاجتماعية.

غير أن التغيير قد يخلق صعوبات بالنسبة للشخص المحافظ، حتى عندما كان يهدف إلى البقاء. أولاً: توجد مشكلة التمييز بين التغيرات "الطبيعية"، التى يجب القبول بها وإن كانت غير مرحب بها، وأشكال أخرى من التغيير يجب الاستمرار فى مقاومتها. إن القيام بتلك المهمة، سيكون أبسط بكثير عند الإدراك المتأخر لطبيعة ما يحدث بعد حدوثه، كما فعل بيرك. إنه من الأسهل، الإشارة، بعد حدوث ثورة ما، إلى أن الفشل فى إدخال إصلاح متعقل، قد أدى على الأرجح، إلى ثورة عنيفة. من الواضح تماما، أنه من الأصعب فى ذلك الوقت، معرفة أيا من التغييرات العديدة المطلوبة يمكن مقاومتها، وتلك التى لا يمكن مقاومتها. هناك مشكلة أخرى، بعيدًا عن تعزيز الاستقرار والرضا، وهى أن الإصلاح قد يمهد الطريق لتغيير أكثر راديكالية. من بعض النواحى، قد يكون من الأرجح أن يولد الفقر المدقع الاستسلام واللامبالاة، أكثر مما يولد حماسة الثورة. ومن ناحية أخرى، قد يؤدى تحسين الظروف السياسية أو الاجتماعية، إلى رفع سقف التوقعات ويحفز الشهية للتغيير. ربما إن ذلك ما حدث فى الاتحاد السوفيتى فى السنوات الأخيرة من ثمانينيات القرن الماضى، عندما نجحت إصلاحات جورباتشوف فى التعجيل بزوال النظام ذاته، وذلك بإلقاء الضوء على نقاط عجز التخطيط المركزى، والسماح بالتعبير بشكل أوسع عن النقد والاحتجاج.

التقدم

إن التقدم يعنى حرفيا حركة إلى الإمام. إن فكرة أن التاريخ البشرى تميز بالتقدم، قد نبعت فى القرن السابع عشر وعكست نمو التفكير العقلانى والعلمى. إن الاعتقاد فى التقدم، "مسيرة التاريخ إلى الأمام"، أصبح فيما بعد أحد المعتقدات الأساسية للتقاليد الفكرية الغربية. إن المفكرين الليبراليين، مثلا، يعتقدون أن الجنس البشرى، قد حرر نفسه تدريجيا من قيود الفقر والجهل والخرافة. وكان ذلك واضحا فى بريطانيا، فى بزوغ ما سمى: "التفسير الهويجى للتاريخ"، الذى صور التاريخ كعملية تطور فكرى ومادى. وفى عام ١٨٤٨، على سبيل المثال، استطاع توماس ماكولاى Thomas Macaulay أن يكتب فى أول فصل من كتابه: **تاريخ إنجلترا**، الذى حقق نجاحا ضخما، إن "تاريخ بلدنا خلال السنوات المائة والستين الأخيرة، هو بشكل بارز تاريخ التقدم المادى والمعنوى والفكرى". كما أثر التفاؤل المتضمن فى فكرة التقدم، على الاشتراكيين الذين اعتقدوا أن المجتمع الاشتراكى سيبزغ من أساسات الرأسمالية الليبرالية، أو سيبنى على هذه الأساسات. لقد اتخذ الإيمان بالتقدم شكل النزعة التاريخية، حيث صور التاريخ البشرى كعملية محتومة، تقود البشرية من مستويات حضارة أدنى إلى مستويات أعلى. وينعكس ذلك، بشكل غير استثنائى، فى استخدام استعارات بيولوجية مثل: " نمو" و" تطور " لوصف عملية التغيير التاريخى. لكن على أى أساس يمكن تصوير التاريخ على أنه تقدم محتوم وقاس ؟ ومن ناحية أخرى، هل يجب أن يكون التقدم مطردا، وتطوريا، وإصلاحيا، أم يجب أن يكون مفاجئا، وبعيد الأثر وثوريا ؟

إن فكرة التقدم كانت نتاج الثورة العلمية، وسارت يدا بيد مع نمـــو المـــذهب العقلى. لقد وفر العلم شكلاً عقلانيا من البحث يمكن الاعتماد عليه، بحيـــث يـــستطيع البشر أن يكتسبوا معرفة موضوعية عن العالم حولهم. وكان العلم قد حرر البشر من العقائد الدينية، والمبادئ التى لا تعتمد على بينة أو دليل، والتى أعاقت من قبل البحث الفكرى، كما عزز علمانية طريقة التفكير الغربيـــة. ولأول مـــرة، يـــتمكن البـــشر، مسلحين بالعقل والمنطق، أن يفسروا العالم الطبيعى ويبدؤوا أيضا فى فهم المجتمـــع الذى يعيشون فيه، ويفسروا آلية التاريخ نفسها. لقد منحت قوة العقل، البـــشر القـــدرة على تحمل مسؤولية حياتهم، وأن يشكلوا مصائرهم. وعندما توجد مشكلات، يمكـــن العثور على حلول لها، وعندما توقف العقبات التقدم البشرى يمكن التغلـــب عليهـــا، وعندما يتم تحديد أوجه الخلل، يكون العلاج متاحا. إن المـــذهب العقلـــى، بالتـــالى، يحرر البشرية من قبضة الماضى وثقل العرف والتقاليد. وبدلا من ذلك، من الممكـــن التعلم من الماضى، من حالات نجاحه وفشله، والتحرك إلى الأمام. ومن ثم، فإن آلية التاريخ تتميز بتراكم المعرفة البشرية وتعميق الحكمة. إن كل جيل جديد قادر علـــى التقدم إلى ما بعد الجيل الأخير.

ولقد انعكس الاعتقاد فى حتمية التقدم، فـــى الميـــل إلـــى تفـــسير التغييـــر الاقتصادى والاجتماعى والسياسى من منظور "التحديث" و"التطـــور". إن التـــوازن السياسى والاجتماعى الذى ظهرت المجتمعات الصناعية المتقدمة إلى الوجود مـــن خلاله، وصف فى كثير من الأحيان، مثلا، على أنه عملية تحديث. أن يكون المرء "حديثا" لا يعنى فقط أن يكون معاصرا، وأن يكون "من الحاضر"، لكن يقضى ذلك أيضا تقدما مقارنة بالماضى، وتحركا بعيدا عن "الطرز القديمة"، أو "التى تجاوزها الزمن". ويعتقد عادة أن التحديث السياسى يتضمن نشأة حكومة دستورية، وحمايـــة

الحريات المدنية، وتوسيع الحقوق الديمقراطية. باختصار، إن النظام السياسى "الحديث" هو نظام ديمقراطى ليبرالى. ويرتبط التحديث الاجتماعى، بدوره، ارتباطا وثيقا بانتشار عملية التصنيع والتمدن (نسبة إلى المدن). إن المجتمعات "الحديثة" تمتلك اقتصادات صناعية فعالة، ومستوى عال من الوفرة المادية. وبالطريقة نفسها، توصف المجتمعات الصناعية الغربية فى كثير من الأحيان، بأنها "متقدمة" مقارنة بمجتمعات العالم النامى "المتخلفة". إن مثل هذه المصطلحات تقضى بوضوح، أن النظم السياسية الديمقراطية الليبرالية، والاقتصادات الصناعية الموجودة فى الغرب، تسجل مستوى حضارة أعلى مقارنة مع الهياكل الأكثر تقليدية، الموجودة فى أجزاء من أفريقيا، وآسيا، وأمريكا اللاتينية. وفى مثل هذه الحالات، فإن كلمة "تقليدى" تعنى ضمنا التخلف. ومن ناحية أخرى، فإن وصف عملية التحديث فى الغرب بأنها "تطور"، يفترض أنه السبيل الأرجح، إن لم يكن المحتوم، الذى ستسلكه أيضا المجتمعات غير الغربية. وبالتالى، تصور التاريخ البشرى على أنه مسيرة إلى الأمام، وفى طليعتها المجتمعات الغربية. إنها تضع خريطة طريق، من المقدر على المجتمعات الأخرى أن تتبعها.

غير أن الإيمان بفكرة التقدم ليس أمرا عاما. فهناك فى العالم النامى، مثلا، الكثيرون الذين يشيرون إلى أن تفسير التقدم السياسى والاجتماعى، من منظور غربى حصريا، يخفق فى تقدير الثقافة والتقاليد المتميزة للمجتمعات غير الغربية حق قدرها، وفى الوقت نفسه يتجاهل إمكانية أن تكون هناك نماذج أخرى للتطور. وبشكل أكثر أصولية، لقد بدأ التشكك فى فكرة التقدم ذاتها. ويفترض مثل هذا الموقف، الذى يتبناه عادة المنظرون المحافظون، أن الإيمان بالعقلانية غالبا ما يكون فى غير محله. فكما افترض بيرك، أن العالم ببساطة واسع جدا وشديد التعقيد، لكى يستطيع العقل البشرى إدراكه بالكامل. وإذا كان ذلك صحيحا، فإن "نظم التفكير"، التى ابتكرها المنظرون الليبراليون والاشتراكيون ستبسط حتما أو

تحرف الواقع الذى أعلنوا أنهم يفسروه. ببساطة، لا يوجد برنامج عمل يعتمد عليه، يستطيع أن يمكن البشر من إعادة صياغة أو إصلاح عالمهم. وحيث جرت محاولات لتحسين الظروف السياسية والاجتماعية، سواء من خلال الإصلاح أو الثورة، فإن المحافظين غالبا ما يحذرون، طبقا لكلمات اواكشوت، من أن "العلاج قد يكون أسوأ من المرض". وبالتالى، فإن الحكمة تقتضى أن على البشر التخلى عن وهم التقدم، وأن يجعلوا أفعالهم، بدلا من ذلك، ترتكز على أسس التجربة، والتاريخ، والتقاليد وهى الأسس الأكثر صلابة.

التقدم من خلال الإصلاح

كان أقدم معنى لكلمة "إصلاح" يعنى حرفيا إعادة تشكيل؛ مثلما يعيد الجنود تشكيل خطوطهم. ومما يدعو للسخرية، أن هذا المعنى لكلمة إصلاح له طابع رجعى، حيث أنه يعنى استعادة الماضى، وإعادة الشيء إلى وضعه الأصلى. وكانت هذه السمة التى تنظر فى الماضى لكلمة إصلاح، جلية فى استخدام مصطلح "حركة الإصلاح الدينى"، لوصف إنشاء الكنائس البروتستانتية فى القرن السادس عشر، لأن أنصارها رأوا فى الحركة محاولة لاستعادة شكل أقدم، ومن المفترض أنه أنقى من ناحية التجربة الروحية. غير أن، فى الاستخدام الحديث، يرتبط الإصلاح عادة بالتجديد، أكثر منه بالإعادة إلى وضع سابق؛ الإصلاح يعنى شكلاً جديدًا، خلق شكل جديد، متناقضا مع العودة إلى شكل أقدم. إن الإصلاح قد ارتبط الآن بشكل لا ينفصم بأفكار التقدم. فعلى سبيل المثال، يعنى تعبير: " إصلاح طرائقك" تصحيح طرائقك ؛ وشخصية تم إصلاحها، هو شخص تخلى عن عاداته السيئة؛ و"إصلاحية" هو مكان معنى بالمساعدة على تصحيح السلوك المناهض للمجتمع. لهذا السبب، تحمل كلمة "إصلاح" دائما معنى إضافيا ايجابيا، حيث يقتضى تحسنا. وبالتالى، فإنه طبقا للتعبير الدقيق للكلمة، تكون إدانة أو انتقاد ما هو معروف بأنه إصلاح، أمرا متناقضا.

إلا أن الإصلاح يظهر نوعا من التحسن الخاص. فالإصلاح يشير إلى تغيرات داخل الشخص أو المؤسسة أو النظام، قد تزيل الصفات غير المرغوبة، لكنه لا يبدل السمات الأساسية: فهو من حيث الجوهر يظل الشخص نفسه، والمؤسسة نفسها والنظام نفسه. على سبيل المثال، إن المطالبة بإصلاح مؤسسة ما، هى دعوة إلى إعادة تنظيم هيكلها، تبديل سلطاتها أو تغيير وظيفتها، لكن ذلك لا يعنى اقتراح إلغاء هذه المؤسسة أو إحلال مؤسسة جديدة بدلا منها. بهذا المعنى، فإن الإصلاح يقف بوضوح فى تناقض مع الثورة: إنه يمثل التغيير فى ظل الاستمرار. فى الواقع، من أجل تأييد الإصلاح من الضرورى الاعتقاد أن الشخص أو المؤسسة أو النظام المعنى، توجد داخله القدرة على إنقاذه أو تحسينه. إن الإصلاحات السياسية، إذن، تؤيد تغيرات مثل: توسيع حق الانتخاب والتعديلات الدستورية، وبالمثل فإن الإصلاحات الاجتماعية تشير إلى تحسين الصحة العامة والإسكان والظروف المعيشية، التى تساعد على تحسين البنية الاجتماعية بدلا من تغييرها بشكل أساسى. وبالتالى، فإن الإصلاح يعادل موافقة مشروطة على الوضع القائم، فهو يفترض أن المؤسسات والهياكل والنظم القائمة، هى أفضل نوعيا من المؤسسات والهياكل والنظم التى يمكن أن تحل محلها، شريطة أن يتم تحسينها. لهذا السبب، يؤيد الإصلاح التحسين التدريجى بدلا من الجيشان المفاجئ، والتقدم التدريجى بدلا من الانطلاق الراديكالى، والتطور بدلا من الثورة.

إن تأييد الإصلاح يعنى تفضيل التغيير التطورى، على التغيير الثورى. يشير "التطور" فى علم الأحياء إلى عملية تحول جينى تحدث داخل كل نوع، وهو إما يتكيف النوع على البقاء ويزدهر داخل بيئته الطبيعية، أو يفشل فى تحقيق ذلك، وفى هذه الحالة سينقرض. إن ذلك ما أشار إليه شارلز داروين (١٨٠٩-١٨٨٢) على أنه "الانتقاء الطبيعى". وبهذه الطريقة تطورت الأنواع الأعلى والأكثر تعقيدا مثل الجنس البشرى، من أنواع أدنى وأبسط مثل القردة. إلا أن ذلك يمثل عملية تدريجية جدا، استغرقت ربما آلاف أو ملايين السنين.غير أن الطبيعة التدريجية

للتغيير التطورى تحديدا، هى التى شجعت كــلا مــن الليبــراليين والاشــتراكيين البرلمانيين على تأييد الإصلاح بدلا من الثورة.

لقد ارتبط الاتجاه الإصلاحى الليبرالى فى كثير من الأحيان بمذهب المنفعــة (راجع ص٦٠٦) لجيرمى بنتهام (راجع ص٦٠٨). لقد وفر ذلك القاعدة لما ســمى "الراديكالية الفلسفية"، التى ساعدت على صياغة الكثير من أبرز الإصلاحات فــى بريطانيا فى القرن التاسع عشر. لقد أيد أنصار الراديكالية الفلسفية مجموعة واسعة من الإصلاحات القانونية والاقتصادية والسياسية، اعتمادا على افتــراض مــذهب المنفعة أن كل الأفراد يسعون إلى تعظيم سعادتهم الخاصة، وتطبيق الهدف النفعــى العام ـــ "أكبر سعادة لأكبر عدد". لقد اقترح "بنتهام" أن يتم تجميع القــوانين بدقــة، ووضع النظام القانونى على أسس عقلانية بشكل صحيح، ولا مجــال لأن تؤســس على أفكار تقليدية، مثل: القانون العادى المبنى على العــرف والتقاليــد، أو علــى مفاهيم غيبية، مثل: "القانون الطبيعى" و"الحقوق الطبيعية". وفى الحياة الاقتصادية، كان أنصار الراديكالية الفلسفية متحمسين للاقتصاد السياسى التقليــدى لآدم ســميث (راجع ص٥٧٢) ودافيد ريكاردو (١٧٧٢-١٨٢٣)، ولذلك كانوا معارضين لأيــة محاولة لتقييد آليات السوق من خلال الاحتكار أو الحمائية. إن برنامجهم للإصلاح السياسى تركز على المطالبة بقدر أكبر من الديمقراطية، بمــا فــى ذلــك التعهــد بانتخابات متكررة، والاقتراع السرى، وحق الاقتراع العام. وفى الواقع، لقد ضمن حماس هؤلاء الإصلاحيين الليبراليين، تحول بريطانيا خلال القرن التاسع عــشر، من مجتمع ذى تسلسل هرمى وأرستقراطى، إلى ديمقراطية برلمانية حديثة.

إن الاشتراكيين الإصلاحيين، الذين ظهروا فى أواخر القرن، بنوا بشكل واع على هذه الأسس الليبرالية. إن **جمعية فابيان**، على سبيل المثال، التى تأسست فــى عام ١٨٨٤، وسميت باسم الجنرال الرومانى فابيوس ماكــسيموس الــذى اشــتهر

بتكتيكاته الصبورة والمتأنية التي هزم بها هانيبال، أكـدت إيمانهـا بـــ " حتميـة التدريجية". لقد رفض الفابيون صراحة أفكار الاشتراكية الثوريـة، التـي تمثلهـا الماركسية، واقترحوا بدلا منها فكرة أن المجتمع الاشتراكي سينشأ تـدريجيا مـن الرأسمالية الليبرالية، عبر عمليـة إصـلاح مـدروس وتـدريجي. لقـد اعتنـق الاشتراكيون البرلمانيون هذه الأفكار بشكل واسع في أوروبا وأماكن أخرى. ففـي ألمانيا، سجل إدوارد برنشتاين (راجع ص٥٢٢) في كتابه: **الاشـتراكية التطوريـة** (١٨٩٨[١٩٦٢) أول نقد رئيسي للماركسية التقليدية، وكان مـن أنـصار فكـرة الانتقال التدريجي السلمي من الرأسمالية إلى الاشتراكية. إن هذه التقاليـد للاتجـاه الاشتراكي الإصلاحي شكلت أسس الديمقراطية الاجتماعية الغربية الحديثـة. لقـد عرف أنطوني كروسلاند (راجع ص٥٢٣) في: **مـستقبل الاشـتراكية**/ (١٩٥٦) الاشتراكية بأنها التقدم المطرد الذي يتحقق نحو هدف المساواة، وتوزيع أكثر عدلا للمكافآت والامتيازات في المجتمع، وأنها لا تعني إلغاء الرأسمالية واستبدالها بنظام ملكية مشتركة. وأكد أن ذلك سيتحقق من خلال عملية تدريجيـة مـن الإصـلاح الاجتماعي، تتضمن بشكل خاص التوسع في دولة الرفاهة وتحسين وتوسيع التعليم.

إن الإصلاح كعملية تغيير تطوري، له عدة مزايا مقارنة بـالثورة. أولا: إن إحداث التغيير في إطار الاستمرارية، يجعل الإصلاح يتحقق بشكل سلمي، وبـدون أن يمزق التماسك الاجتماعي. وحتى عندما يمثل التأثير التراكمي للإصلاح تغييرا أساسيا، فمن المرجح أن يتم تقبله، حتى بالنسبة لمن كانوا غير متعاطفين مع هـذا التغيير في أول الأمر، وذلك لأنه حدث بطريقة تدريجية، وببطء، وعلى امتداد فترة طويلة. وكان ذلك جليا في إقامة الديمقراطية السياسية، فـي أغلـب المجتمعـات الغربية عبر التوسع التدريجي في حق الانتخاب، ليشمل رجال الطبقة العاملة فـي أول الأمر، ثم في النهاية النساء. على النقيض، تعكس الثورة محاولة فرض التغيير

على المجتمع قسرا. وهى بذلك، تحدث استقطابا مثيرا لوجهات النظر، وانقسامات عميقة، وغالبا ما يصاحبها عنف، قد ينظر إليه على أنه غير مقبول أخلاقيا. والحجة الثانية لصالح الإصلاح تقضى بأنه مستعد للبناء على ما هو قائم بالفعل، بدلا من نبذه. بهذه الطريقة، يلجأ الإصلاح إلى أسلوب سياسى برجماتى، حيث الظروف العملية هى التى تملى السياسات؛ وليست النظرية المجردة. ولدرجة ما، يقبل الإصلاحيون بعض التعاليم التقليدية للمحافظين: يعتقد أن كل النظريات والنظم الفكرية عرضه لأن تكون معيبة. إن مخاصمة الماضى تماما بإحداث تغيير ثورى، هو فى الواقع دخول فى أرض مجهولة، دون خريطة إرشاد يعتمد عليها.

مذهب المنفعة

نشأت النظرية الخاصة بمذهب المنفعة في السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر، كبديل عملي مفترض لنظريات الحقوق الطبيعية. في بريطانيا، قدم مذهب المنفعة، خلال القرن التاسع عشر، الأساس لمجموعة واسعة من الإصلاحات الاجتماعية، والسياسية والثقافية، التي قدمها أنصار ما سمى **بالراديكالية الفلسفية**. لقد وفر المذهب النفعي أحد الأسس الرئيسية لليبرالية التقليدية (راجع ص٦٠) ويظل ربما أهم فرع من فروع الفلسفة الأخلاقية، من منظور تأثيره على القضايا السياسية بالطبع.

يفترض مذهب المنفعة أن إثبات "صحة" عمل ما، أو سياسة أو مؤسسة، يكون من خلال ميلها لتعزيز السعادة. ويرتكز ذلك على افتراض أن الأفراد تحركهم المصلحة الخاصة، ويمكن تحديد هذه المصالح بأنها المنفعة، أو السعادة، أو الرغبة في تفادى الألم. ومن ثم فإن الأفراد يحسبون كميات المتعة والألم التى قد يولدها أى عمل ممكن، ويختارون المسار الذى يعد بأكبر قدر من المتعة على حساب الألم. ويعتقد مفكرو المذهب النفعي أن من الممكن تحديد كمية المتعة والألم بلغة المنفعة، بحيث يؤخذ في الاعتبار شدتهما، ومدتهما، وما إلى ذلك. وبالتالى، فإن البشر يقومون بزيادة المنفعة إلى حدها الأقصى، حيث ينشدون أكبر متعة ممكنة، وأقل ألم ممكن أو تعاسة ممكنة. ويمكن تطبيق مبدأ المنفعة على المجتمع الواسع باستخدام الصيغة التقليدية للقرن التاسع عشر، التى تقول: "أكبر سعادة لأكبر عدد".

غير أن مذهب المنفعة قد تطور إلى مجموعة من النظريات. إن المذهب النفعي التقليدى هو مذهب منفعة الفعل، حيث يحكم على فعل أنه

صحيح إذا كانت نتائجه تولد على الأقل قدرًا من المتعة أكبر من الألم مقارنة بأى فعل بديل. أما مذهب منفعة القاعدة. وهو بالأحرى يحكم على الفعل بأنه صحيح إذا تطابق مع قاعدة ستحدث نتائج جيدة، إذا اتبعت بشكل عام. وما يسمى بالتعميم النفعى لا يقيم صحة فعل ما طبقا لنتائجه الخاصة، لكن على أساس نتائجه عند القيام بالفعل فى جميع الأحوال. أما مذهب منفعة الحافز، فيشدد على نوايا الفاعل أكثر من تشديده على نتائج كل فعل.

إن جاذبية مذهب المنفعة، هى قدرته على إقامة أسس من المفترض أنها موضوعية، يمكن على أساسها القيام بأحكام أخلاقية. فبدلا من فرض قيم على المجتمع، فإنه يسمح لكل فرد أن يقوم بخياراته الخاصة، نظرا لأن كل فرد هو وحده القادر على تحديد ما هو سار وما هو مؤلم. وبالتالى، فإن النظرية النفعية تؤيد التنوع والحرية، وتطالب أن نحترم الآخرين كمخلوقات تسعى للمتعة. غير أن عوائق مذهب المنفعة فلسفية وأخلاقية. يرتكز مذهب المنفعة فلسفيا على رؤية فردانية عالية للطبيعة البشرية، فهى ترى أنها طبيعة أنانية ولا تاريخية. ولا يوجد مثلا ما يؤكد أن السلوك الأنانى بشكل ثابت ومستمر، هو سمة عامة للمجتمع البشرى. وأخلاقيا، لا يعدو مذهب المنفعة أن يكون شيئا أكثر من مذهب متعة تامة، ولقد عبر جيمس ستيوارت مل (راجع ص٤٣٦) عن هذه الرؤية، فى تصريحه بأنه يفضل أن يكون "سقراط غير راض عن أن يكون مغفلا راضيا" (رغم أن "مل" نفسه قد أيد شكلا معدلاً من المذهب النفعى). كما انتقد مذهب المنفعة لتبنيه أفعالاً تعتبر بشكل واسع خاطئة، مثل انتهاك حقوق الإنسان الأساسية، إذا كان ذلك يفيد فى تعظيم منفعة المجتمع.

شخصيات رئيسية

• **جيرمى بنتهـــام Jeremy Bentham** (١٧٤٨-١٨٣٢) فيلـــسوف بريطانى ومصلح قانونى أسس مذهب المنفعة وأرســـى القواعـــد الفلـــسفية للراديكالية. لقد ارتكز نظامه الأخلاقى والفلسفى، الذى تطور كبديل لنظرية الحقوق الطبيعية، على اعتقاد أن البشر هم مخلوقات أنانية بشكل عقلانـــى، بحيث يحسبون المتعة والألم من منظور المنفعة. لقد طور "بنتهـــام" تبريـــرا لسياسة عدم تدخل الدولة فى الحياة الاقتصادية، مـــستخدما مبـــدأ "الـــسعادة الكبرى"، كما أيد مجموعة واسعة من الإصلاحات القانونيـــة والدســـتورية، وفى فترة متقدمة من حياته، ساند الديمقراطية السياسية فى شكل الاقتـــراع العام للرجال. وتتـــضمن أهـــم أعمـــال بنتهـــام: **جـــزء عـــن الحكومـــة** ([١٧٧٦]١٩٤٨) و**مدخل مبادئ الأخلاق والتشريع** ([١٧٨٩]١٩٤٨).

• **جيمس مـــل James Mill** (١٧٧٣-١٨٣٦) فيلسوف أســـكتلندى، ومؤرخ وعالم اقتصاد، ساعد فى تحويل مذهب المنفعة إلى حركة إصـــلاح راديكالية. هاجم مل المركنتيلية، والكنيسة، والنظام القانونى القائم، خاصـــة نظام الحكم الأرستقراطى، واستخدم فى ذلك فلسفة بنتهام. وساند "مـــل" مـــا أسماه: "الديمقراطية النقية" على أنها الوسيلة الوحيدة لتحقيق الحكـــم الجيـــد، وعرفها بأنها الحكم لمصلحة المحكومين، أو على الأقل لمصلحة "أكبر عدد" منهم. وعلى هذا الأساس، أوصى بتوسع تـــدريجى فـــى حـــق الانتخـــاب، والانتخابات المتكررة والاقتراع السرى. وأشهر أعمال مل هى: **بحث عـــن الحكومة**(١٨٢٠).

• بيتر سنجر Peter Singer (١٩٤٥-) فيلسوف أسترالى. استخدم مذهب المنفعة لدراسة مجموعة من القضايا السياسية. ولقد دافع عن الرعاية الاجتماعية للحيوان، على أساس أن الاهتمام المحب للغير لصالح الأنــواع الأخرى ينبع من حقيقة أنها، ككائنات ذات إحساس، قادرة على أن تتألم. إن الحيوان، مثله مثل الإنسان، من مصلحته تفادى الألم الجسدى، وبالتالى أدان أية محاولة لوضع مصالح البشر فوق مصالح الحيوان على أنها "تمييز بــين الأنواع". غير أنه قبل بأن الاهتمام المحــب للغيــر لا يقــضى بالمعاملــة المتساوية، ولم يمنح حقوقا للحيوانات. كما استخدم "سنجر" مذهب المنفعــة أيضا لتبرير المساعدة المتزايدة التى تقدمها البلدان الغنية للبلــدان الفقيــرة. وتتضمن الأعمال الرئيسية لسنجر: **تحرير الحيوان** (١٩٧٥) و**علم الأخلاق العملى** (١٩٩٣) و**كيف علينا أن نعيش ؟** (١٩٩٣).

قراءات أخرى.

Brandt, R. B. *Morality, Utilitarianism and Rights.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Goodin, R. *Utilitarianism as a Public Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Sen, A. and Williams, B. (eds) *Utilitarianism and Beyond.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

ثالثا: يلجأ الإصلاح إلى أفضل التقاليد التجريبية الخاصة بالتحقيق العلمى. إن الإصلاح عملية تدريجية: تتقدم بمجموعات من الخطوات الصغيرة نسبيا. فدول الرفاهة الحديثة، مثلا، لم تبن بين ليلة وضحاها؛ وإنما تطورت عبــر فتــرة مــن الزمن من خلال إصلاحات مدت تدريجيا نظام التأمين الاجتماعى، ووسعت موارد الصحة والتعليم، إلخ. ففى الولايات المتحدة ارتكز برنامج الرفاهة لعقد الــستينيات،

على أسس وضعت فى عهد الرئيس روزفلت فى الثلاثينيات من القرن العـشرين. وبالمثل، إن إصلاحات رئيس الوزراء آتلى فى بريطانيا فى الأربعينيات من القرن الماضى، توسعت فى برامج كان قد أدخلها آسكويث قبل الحرب العالمية الأولـى. إن فضيلة المنهج التدريجى أنه يتقدم عبر عملية "التجربة والخطأ". فـإذا أدخلـت إصلاحات يمكن توقع تأثيرها، وتعـديلها مـن خـلال مجموعـة أخـرى مـن الإصلاحات. وإذا كان التقدم قد شيد على الإيمان بالمذهب العقلى، فإن الإصـلاح ببساطة هو طريقة إحداث التقدم، عبر تجريب وملاحظة متقدمـة باسـتمرار. إن التغيير التطورى هو بالتالى وسيلة لتوسيع وصـقل المعرفـة. والاعتمـاد علـى الإصلاح بدلا من الثورة، يعنى ضمان أن لا تسبق رغبتنا فى تغيير العالم، معرفتنا عن كيف يعمل هذا التغيير.

التقدم عبر الثورة

إن الثورة تمثل أكثر أشكال التغيير إثارة وذات تأثير بعيد المـدى. وتـشير الثورة، فى معناها العام، إلى الإطاحة بنظام حكم واستبداله، وهى تتميز تماما عـن الإصلاح أو التطور حيث يحدث التغيير داخل إطـار دسـتورى قـائم. غيـر أن المفاهيم المبكرة للثورة، التى تطورت فى القرن الرابع عشر، لم تشر إلـى تغييـر أساسى بقدر استعادة نظام سياسى صحيح، كان يعتقد عادة أنه النظـام "الطبيعـى". ولقد خلق ذلك فكرة الثورة كتغيير دورى. وبالتالى، فإن فى حالة كل من "الثـورة المجيدة" (١٦٨٨) فى بريطانيا، التى أقامت ملكية دستورية، والثورة الأمريكية التى حققت خلالها المستعمرات الأمريكية استقلالها، اعتقد الثوار أنفسهم أنهـم يعيـدون إقامة نظامٍ أخلاقى مفقود، أكثر من كونهم يخلقون نظاما جديدا تاريخيا.

إلا أن الارتباط بين الثورة والتغييرات الجوهرية، له أيضا تاريخ طويــل. إن الثورة الإنجليزية لعقدى ١٦٤٠ و١٦٥٠، والتى بلغت ذروتها فى "الثورة المجيــدة"، تضمنت الإطاحة بالملكية وإقامة الكومنولث، أى الحكومة الإنجليزية فى ظل أوليفــر كروميل. أما الثورة الأمريكية فإنها لم تحقق فقط الاستقلال، وإنما قادت أيضا إلـــى قيام جمهورية دستورية، هى الولايات المتحدة الأمريكية. لكن المفهوم الحديث للثورة تأثر بشكل واضح بالثورة الفرنسية (١٧٨٩)، التى أعلنت، صراحة وبشكل مقــصود القضاء على النظام القديم. وأصبحت الثورة الفرنسية هى النموذج الأصلى للثــورات الأوروبية، التى اندلعت فى القرن التاسع عشر، مثل ثورة عام ١٨٣٠ وعام ١٨٤٨، كما أثرت بشكل حاسم على النظريات الثوريـــة لمفكــرين مثــل مــاركس (راجـــع ص٦٢٧). وبالطريقة نفــسها، ســيطرت الثــورة الروســية (١٩١٧)، أول ثــورة "اشتراكية"، على النظرية والممارسة الثورية لمعظم سنوات القرن العــشرين، حيــث قدمت مثالا ألهم ثورات أخرى، من بينها الثورة الصينية (١٩٤٩)، والثورة الكوبيــة (١٩٥٩)، والثورة الفيتنامية (١٩٧٢)، وثورة نيكاراجوا (١٩٧٩).

إن النظريات المتنافسة للثورة، تنزع لأن تميل بثقل نحو ثــورات معينـــة، لتقديم السمات المميزة لنموذجها، فعلى سبيل المثال، ركزت هانا أرنــدت (راجـــع ص١٠٨) فى كتابها: **عن الثورة** (١٩٦٣) بشكل كبير علـــى الثــورة الإنجليزيـــة والثورة الأمريكية فى تطوير الرؤية الليبرالية بالأساس، القائلة بأن الثورات تعكس مطلبا بالحرية، وهى بالتالى تلقى الضوء على إخفاقات النظام السياسى القائم. أمـــا ماركس فقد نظر من ناحية أخرى، إلى مثال الثورة الفرنــسية، حيــث اعتبــر أن الثورة مرحلة فى مسيرة التاريخ الحتمية، مما يعكس التناقضات الموجودة فى كــل مجتمع طبقى. فى الواقع، رغم أنه لا توجد ثورتان متماثلتان، فإن كل ثــورة هـــى ظاهرة تاريخية شديدة التعقيد، تحتوى خليطا من السمات الــسياسية والاجتماعيـــة والثقافية التى ربما تكون فريدة. إن "الثورة الإسلامية" (١٩٧٩) فى إيران، مــثلا،

تمثل حركة تنظر إلى الماضى محاولة أن تقيم حكما دينيا استبداديا، فى تعارض تام مع الفكرة الغربية عن الثورة كتغيير تقدمى. وثورات بلدان أوروبا الشرقية (١٩٨٩-١٩٩١)، التى شهدت الإطاحة بالنظم الشيوعية التقليدية فى الاتحاد السوفيتى وأماكن أخرى أو انهيارها، قد خلقت مشهد ثورة اشتراكية تطيح بها ثورة، تسعى، بدرجة ما، إلى إحياء مبادئ ما قبل الفترة الاشتراكية، إن ذلك يبعث، بين أشياء أخرى، بشك خطير فى المفهوم التقليدى للتقدم التاريخى.

قد تكون الثورة حقا مثالا آخر للمفهوم "محل النزاع بشكل أساسى". قد يكون من المستحيل التقرير بموضوعية إن كانت ثورة قد حدثت، طالما أنه لا يوجد تعريف ثابت ومستقر للـ" ثورة". إلا أن من الممكن تحديد عدد من السمات المميزة لأغلب الثورات، إن لم يكن كلها. أولا: الثورات هى فترات من التغيير المفاجئ والمثير. تتضمن الثورات جيشان رئيسى يقع فى مدى زمنى محدود. عندما يستخدم تعبير "ثورة" لوصف تغيير عميق، حدث تدريجيا على امتداد فترة طويلة من الزمن، كما بالنسبة للثورة الصناعية، فإن الاستخدام لكلمة الثورة يكون بشكل مجازى. غير أنه، فى بعض الحالات، قد يفسح جيشان أولى ومفاجئ، المجال لعملية تغيير أطول وتطورية أكثر. بهذا المعنى، بدأت الثورة الروسية عام ١٩١٧، لكنها استمرت حتى انهيار الاتحاد السوفيتى فى عام ١٩٩١، وظل هدفها "بناء الشيوعية" لم يكتمل. ثانيا: الثورات تكون عادة عنيفة. ويضطر الثوار، نتيجة لتحديهم النظام القائم، أن يعملوا خارج الإطار الدستورى الموجود، وهو ما يعنى اللجوء إلى الصراع المسلح، وحتى الحرب الأهلية. لكن توجد أمثلة كثيرة لثورات تحققت بإراقة دماء ضئيلة. فعلى سبيل المثال، فى أغسطس ١٩٩١، لم يتوف سوى ثلاثة أشخاص، عندما هاجمت الدبابات المتاريس حول مبنى البرلمان الروسى، الدوما، أثناء الانقلاب العسكرى الفاشل، الذى أدى، بحلول شهر ديسمبر، إلى انهيار الاتحاد السوفيتى.

ثالثًا: إن الثورات هى ثورات شعبية، تتضمن عادة مظاهرات، وإضرابات، ومسيرات، وأعمال شغب، أو شكلاً آخر من المشاركة الجماهيرية. لقد افترض دافيد بيتهام (١٩٩١) أن السمة المحددة للثورة هى فعل خارج الشرعية تقوم به الجماهير، يحدث بالفعل، نتيجة لفقد الشرعية. غير أن قد يكون من الصعب حساب مستوى المشاركة الشعبية. من وجهة النظر هذه، على سبيل المثال، كانت الثورة الروسية فى نوفمبر١٩١٧ تتسم بسمة الانقلاب أكثر منها بسمة الثورة، حيث أن الاستيلاء على السلطة تم على يد مجموعة مترابطة بقوة من الثوار البلشفيك، إلا أن ذلك فاته نقطة أن استيلاء البلشفيك على السلطة، كان الفصل الأخير من عملية بدأت فى شهر مارس السابق، مع انهيار نظام القيصر وسط موجه من المظاهرات الشعبية. أخيرا، تحدث الثورات تغييرا أساسيا وليس مجرد استبدال لنخبة أو طبقة حاكمة بأخرى. وبالتالى، فإن الثورة تكمن فى تغيير **النظام** السياسى، والأسس الفعلية للمجتمع.

وترتكز أفضلية الثورة عن الإصلاح، على الاعتقاد أن الإصلاح ليس أكثر من مصدر خزى. فى الواقع، يخدم الإصلاخ انتشار ما يبدو أنه يدينه. كان ذلك تحليل أجيال من الاشتراكيين الثوريين، الذين لم يروا فى الاتجاه الإصلاحى وسيلة لتحقيق تقدم اجتماعى، إنما رأوا فيه دعما للنظام الرأسمالى. لقد هاجمت، مثلا، روزا لوكسمبرج (١٨٧١-١٩١٩) فى كتابها: **الإصلاح الاجتماعى أو الثورة** (١٨٩٩[١٩٣٧]) الاتجاه الإصلاحى للاشتراكية الألمانية، بتصويرها الديمقراطية البرلمانية كشكل من "الديمقراطية البرجوازية". لقد انتقدت بشدة السياسية الانتخابية، كشكل من التشوه البرلمانى، فهى تخون البروليتاريا بدلا من أن تخدمها. وأكد لينين، الذى يمثل ربما أكثر منتقدى الاتجاه الإصلاحى صراحة، فى كتابه: **الدولة والثورة** (١٩١٧[١٩٧٣]) أن الانتخابات البرلمانية تعادل اتخاذ قرار "كل بضعة سنوات باختيار عضو من الطبقة الحاكمة ليسحق ويخضع الشعب عبر البرلمان".

ومن منظور الثوريين من أمثال لوكسمبورج ولينين، يجب إدانة الاتجاه الإصلاحى لسببين. أولا: أنه يخطئ الهدف: فهو يعالج المشكلات السطحية ولا يعالج أبدا المشكلات الأساسية. ويؤكد الاشتراكيون الثوريون أن الاستغلال والاضطهاد متجذران فى مؤسسة الملكية الخاصة، وبالتالى فى النظام الرأسمالى. من ناحية أخرى، حول الإصلاحيون انتباههم إلى قضايا أخرى، مثل: الأمن الاقتصادى، وحقوق رفاهة أوسع والصراع من أجل ديمقراطية سياسية. حتى عندما حسنت مثل هذه الإصلاحات ظروف الحياة والعمل، فإنها فشلت فى تحقيق تغيير كلى، لأن الطبقة الرأسمالية للنظام تركت لم تمس. ثانيا: إن الإصلاح لم يفشل فقط فى معالجة المشكلات الأساسية، لكنه قد أصبح جزءًا من المشكلة نفسها. ويدعى الثوريون أن الإصلاح قد يقوى فعليا الرأسمالية، ففى الواقع أن قابلية الرأسمالية للإصلاح كان سر بقائها. من هذا المنظور، فإن تطور الديمقراطية السياسية وإدخال دولة الرفاهة ساعدا على إذعان وقبول الجماهير العاملة للاستغلال الذى تتعرض له، بحيث يقتنعون بأن مجتمعهم عادل ومنصف. بهذا المعنى، قد يكون لكل إصلاح سمة محافظة: إنه يؤدى إلى إحداث تغيير، لكن داخل الإطار الدستورى أو الإطار الاجتماعى – الاقتصادى الموجود والراسخ. ولمثل هذا الخط فى التفكير جاذبية تمتد لأبعد من الاشتراكية، وأدت إلى نشأة أشكال ثورية من العقائد، مثل: الفوضوية، والقومية، وحركة تحرير المرأة، والأصولية الدينية.

اليوتوبيا

إن كلمة يوتوبيا صكها العالم الإنجليزى ورئيس مجلس اللوردات توماس مور (١٤٧٨-١٥٣٥)، واستخدمت لأول مرة فى كتابه: **يوتوبيا** ([١٥١٦]١٩٨٩). يزعم عمل مور أنه يصف مجتمعا مثاليا أقيم افتراضا على

جزيرة فى جنوب المحيط الهادى. لقد اختلف المعلقون، مع ذلك، بشأن هدفه من هذا الكتاب، وهل الهدف دفاع أم هجاء، وما إذا كان اهتمامه الأولى دينيا أم سياسيا. وكلمة: "يوتوبيا" مشتقة من كلمتين يونانيتين إحداهما تعنى: "لا مكان" والثانية: "مكان طيب". وفى اللغة اليومية، أن اليوتوبيا هى مكان مثالى أو كامل. إلا أن غموض الكلمة ظل قائما. فإن وصف " طوبائى" يستخدم فى كثير من الأحيان بشكل ينتقص من القدر، ليشير إلى معتقدات غير واقعية أو مستحيلة، مرتبطة بأهداف عالية يصعب تحقيقها. وبالتالى، فمن غير الواضح ما إذا كانت يوتوبيا بمعنى: "لا مكان" تقضى بأن مثل هذا المجتمع ليس موجودا **بعد**، أم أن مثل هذا المجتمع لا **يمكن** أن يوجد. إن مجموعة أخرى من الخلاف تحيط باليوتوبيا والطوبائية. فعلى سبيل المثال، هل التفكير الطوبائى عليه أن يتوافق مع بنية معينة أو هل له وظيفة معينة، أم هل كل مشروعات التحسين السياسى أو/ الاجتماعى لها سمة طوبائية؟ من ناحية أخرى، أى العقائد السياسية تمنح الأرض الأخصب للتفكير الطوبائى، وكيف تنوعت نماذج اليوتوبيا السياسية؟ أخيرًا، هل طريقة التفكير الطوبائية صحية أم غير صحية، ولماذا تخلى عنها بشكل واسع المنظرون السياسيون المعاصرون.

سمات الطوبائية

إن اليوتوبيا، بين أشياء أخرى، عوالم خيالية، لها تاريخ طويل فى الأدب والدين، والفولكلور والفلسفة. لقد ارتكزت أغلب المجتمعات التقليدية، والكثير من الأديان على أسطورة: **العصر الذهبى والجنة**. وفى أغلب الحالات تستحضر هذه الأساطير أيضا توقعات بالنسبة للمستقبل. على سبيل المثال، تمثل **جنة عدن** فى المسيحية – اليهودية، حالة من الكمال الدنيوى كانت موجودة قبل "سقوط" الجنس

البشرى؛ غير أن، هذه الفكرة لـ"مملكة الرب على الأرض" ظلت حية من خلال الإيمان بالعصر الألفى السعيد، والاعتقاد بقدوم فترة من الحكم الإلهى تمتد ألف عام، وتبدأ بالظهور الثانى للمسيح. وكثيرا ما تعتبر **جمهورية** أفلاطون كأول يوتوبيا سياسية واضحة. يصف أفلاطون فيها (راجع ص٤٧) مجتمعا يجمع بين الحكمة والعدل والنظام، حيث سيتولى الحكم فيها الملوك – الفلاسفة، **الحراس**، وستقوم الطبقة العسكرية، **القوات المساعدة** بالحفاظ على الأمن والدفاع، وجماعة المواطنين العامة، **المنتجون**، الذين سيتولون العناية بالأسس المادية للمجتمع.

إلا أن التفكير الطوبائى فى شكله الحديث له جذور ثقافية وتاريخية نوعية أكثر. إن الطوبائية كأسلوب من التنظير الاجتماعى والسياسى، ظاهرة غربية أساسا، ظهرت منذ القرن الثامن عشر وارتبطت بحركة التنوير. إن الإيمان بالعقل لم يشجع المفكرين فقط على رؤية التاريخ البشرى من منظور التقدم، لكنه، وربما لأول مرة، سمح لهم بالتفكير فى التطور البشرى والاجتماعى، من منظور الإمكانيات غير المقيدة. إن الجنس البشرى، المسلح بالعقل والمنطق، يستطيع أن يعيد صياغة المجتمع ونفسه أيضا، وهذه العملية من المحتمل أن تكون لا نهاية لها. وبالتالى، لم تعد فكرة الكمال الاجتماعى فكرة لا مجال للتفكير فيها. وأصبح الحلم المستحيل هدفا قابلا للتحقيق. لقد منحت الثورة الفرنسية لعام ١٧٨٩، هذا الأسلوب الجديد فى التفكير قوة دافعة قوية، حيث بدت الثورة، كمشروع لتحول اجتماعى وسياسى كلى، إنها تفترض أن كل الأشياء ممكنة. ويمكن أن نجد أمثلة لذلك الدافع الطوبائى البازغ فى **العقد الاجتماعى** ([١٧٦٢]١٩٦٩) لجان جاك روسو الذى أيد شكلاً راديكاليا للديمقراطية يرتكز، بشكل جوهرى، على طيبة "الإنسان الطبيعى"؛ وفى **حقوق الإنسان** ([١٧٩١]١٩٨٧) لتوماس باين، الذى دافع عن السيادة الشعبية والحقوق الفردية فى مواجهة الامتيازات الوراثية، وفى **رؤية جديدة للمجتمع** ([١٨١٦] ١٩٧٢) لروبرت أوين الذى دعا إلى "نظام عقلانى للمجتمع" يرتكز على التعاون والملكية الجماعية.

وبالتالى فإن الطوبائية هى أسلوب خاص جدا من التنظير الاجتماعى. ويتركز موضوعها الرئيسى على تطوير نقد للنظام القائم، ببناء نموذج بديل مثالى أو كامل. ومن ثم فإنها تظهر ثلاث سمات. أولا: الطوبائية تشمل رفضا جذريا وشاملا للوضع القائم، لقد اعتبرت أن المجتمع الحالى والترتيبات السياسية، معيبة بشكل أساسى وتحتاج إلى تغيير كلى. وبالتالى، فإن المشروعات السياسية الطوبائية تميل إلى أن تكون ثورية الطابع أكثر منها إصلاحية. ثانيا: لقد ركز الفكر الطوبائى الانتباه على إمكانية التطور الذاتى للبشر، المعتمد سواء على افتراضات متفائلة جدا بشأن الطبيعة البشرية، أو على افتراضات متفائلة بشأن قدرة المؤسسات الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، على تحسين الدوافع والغرائز البشرية. لا يمكن أن يكون المجتمع مثاليا إلا إذا كان البشر قابلين للتحسين بلوغا لمرتبة الكمال (إذا كان البشر مثاليين مسبقا، فلن تكون هناك حاجة للطوبائية، لأن اليوتوبيا ستكون موجودة بالفعل). ثالثا: تتجاوز الطوبائية عادة التقسيم بين العام والخاص، حيث إنها تفترض إمكانية التحقق الذاتى الكامل أو شبه الكامل. ولكى يكون المجتمع البديل مثاليا، يجب أن يمنح إمكانية التحرر فى المجال الشخصى، كما فى المجال السياسى أو العام. ويفسر ذلك لماذا ذهبت النظرية الطوبائية إلى أبعد من الفكر السياسى التقليدى، وعالجت قضايا نفسية ـ اجتماعية أوسع، بل وقضايا نفسية – جنسية، كما فى كتابات منظرين مثل: هربرت ماركوز (راجع ص٤٧٤)، وإريك فروم ([١٩٥٥]١٩٧١) وبول جودمان (راجع ص٦٢١).

إن بديلاً للتفكير الطوبائى التقليدى قد تطور فى شكل ما سمى: "نقيض اليوتوبيا"، وهى يوتوبيا معكوسة أو سلبية، هدفها إلقاء الضوء على الاتجاهات الخطيرة والضارة فى المجتمع القائم. ويعد أشهر عملين أدبيين فى هذا الاتجاه هما: عالم جديد شجاع (١٩٣٢) للأديب ألدوس هكسلى و ١٩٨٤ للأديب "جورج

أورويل". إن تصور أرويل لسيطرة الدولة المفرطة، والرقابة التى لا تلين، والدعاية المنتشرة فى كل مكان، قد جذبت الانتباه للنزعات التى كانت جلية فى النظم الشمولية فى القرن العشرين. لكن تصور هكسلى أثبت بطرائق عدة، أنه ذو بصيرة أكبر، حيث تصور إنتاجا بالجملة للبشر فى المعامل، وإلغاء الحرية من خلال استخدام العقاقير والتلقين المنتشر. ومثال آخر للتحليل الطوبائى السلبى كتاب: **نحن** (١٩٢٠) لأفيجينى زامباتين، الذى طور نقدا قويا للمجتمع السوفيتى، بأخذ بعض تداعيات ثورة ١٩١٧ لما يعتقد أنه نهايتها المنطقية – والمحتومة.

الطوبائية

إن اليوتوبيا حرفيا هى مجتمع مثالى أو كامل. لقد استخدم توماس مور الكلمة لأول مرة فى كتابه: **يوتوبيا** ([١٥١٦]١٩٨٩). إن الطوبائية هى أسلوب من التنظير الاجتماعى، الذى طور نقدًا للنظام القائم ببناء نموذج لبديل مثالى أو كامل. غير أن الطوبائية ليست فلسفة سياسية أو تقاليد أيديولوجية. إن جوهر اليوتوبيا يختلف من مفكر لآخر، حيث أن المفكرين الطوبائيين لم يقدموا مفهوما مشتركا للحياة الطيبة. إلا أن، أغلب أشكال اليوتوبيا تتميز بإلغاء العوز، وغياب الصراع، وتفادى العنف والاضطهاد. إن الاشتراكية بشكل عام، والفوضوية الماركسية (راجع ص١٤٨) بشكل خاص، لديهم ميل واضح نحو الطوبائية، مما يعكس إيمانهم بالإمكانيات البشرية من حيث السلوك الاجتماعى، التعاونى وحسن المعشر. إن اليوتوبيا الاشتراكية، نتيجة لذلك، تؤمن بقوة بالمساواة بين البشر وتتميز بالملكية الجماعية، وبتقليل السلطة السياسية إلى أقصى حد، أو استئصالها. كما أن حركة تحرير المرأة (راجع ص١١٥) وحماية البيئة (راجع ص٣٣٠) قد أنتجت أيضا نظريات

طوبائية. إن قدرة الليبرالية (راجع ص٦٠) على إنتاج فكر طوبـاني، مقيدة بتأكيدها على أنانية البشر والمنافسة؛ غير أن الاعتقاد المتطرف برأسمالية السوق الحرة، يمكن اعتباره كشكل من طوبائية السوق. لقد ارتكز نوع آخر من اليوتوبيا على إيمان بالتأثير الحميد للحكومة والسلطة السياسية. إن أفلاطون أيد في كتابه الجمهورية (١٩٥٥)، الذي يعد المثال الأول للطوبائية السياسية، الاستبداد المستنير، بينما كان مجتمع مور فاشيا وأبويا يتسم بالتسلسل الهرمي، وإن كان ذلك في إطار من المساواة الاقتصادية.

ويقع نقد التفكير الطوبائي في فئتين. الفئة الأولى (نقد يتفق والاستخدام اليومي الذي يتسم بانتقاص القدر لكلمة طوبـاني) تفترض أن الطوبائية هي طريقة تفكير خادعة أو خيالية، واعتقاد في هدف غير واقعي ولا يمكن تحقيقه. ويندد ماركس (راجع ص٦٢٧)، مثلا، بـ"الاشتراكية الطوبائية" على أساس أنها تقدم رؤية أخلاقية، تعتمد على حقائق تاريخية واجتماعية. وعلى النقيض، تسعى "الاشتراكية العلمية" الى تفسير كيف ولماذا يصبح المجتمع الاشتراكي موجودًا (السمة الطوبائية للماركسية هي مع ذلك جلية في طبيعة هدفها النهائي: وهو بناء مجتمع بلا طبقات، مجتمع شيوعي). إن الفئة الثانية للنقد تؤمن بأن الطوبائية هي شمولية ضمنيا، من حيث أنها تعزز مجموعة وحيدة من القيم لا تقبل الجدل، وبالتالي فهي غير متسامحة مع النقاش الحر والتنوع. إن قوة الطوبائية أنها تمكن النظرية السياسية من التفكير في ما وراء الحاضر، وأن تتحدى "حدود الممكن". إن إنشاء يوتوبيا "واقعية"، هي طريقة للكشف عن إمكانية النمو والتطور من داخل الظروف القائمة. وبدون رؤية لما يمكن أن يكون، فإن النظرية السياسية ستكون ببساطة مغمورة بما هو قائم، وبالتالي تفقد حدها الحرج.

شخصيات رئيسية

• روبرت أوين Robert Owen (١٧٧١-١٨٥٨) اشتراكى مـن ويلز، ورجل صناعة، ورائد الحركة التعاونية. ارتكز فكـر أويـن علـى الاعتقاد بأن الطابع البشرى تشكله البيئة الاجتماعية، وبالتالى أكد أن التقـدم يتطلب بناء "نظام عقلانى للمجتمع". لقد كان معارضا بشكل خـاص للـدين المنظم، ومؤسسة الزواج التقليدية والملكية الخاصة. أيد أوين بناء جماعـات تعاونية صغيرة الحجم حيث تكون الملكية مملوكة بـشكل جمـاعى، ويـتم توزيع السلع الأساسية مجانا. إن عمل أوين الرئيسى هـو: **رؤيـة جديـدة للمجتمع** ([١٨١٦]١٩٧٢).

• بيير- جوزيف بـرودون Pierre-Joseph Proudhon (١٨٠٩-١٨٦٥) فوضوى فرنسي، هـاجم كـلا مـن الحقـوق التقليديـة للملكيـة والشيوعية، مدافعا بدلا من ذلك عن مذهب تبادل المنفعـة، ونظـام إنتـاج تعاونى يوجه نحو الحاجة بدلا من الربح وينظم داخل جماعات مـستقلة. إن مقولته الشهيرة: "الملكية سرقة"، ترفض تراكم الثروة، لكنه يسمح بـامتلاك ملكيات صغيرة الحجم فى شكل "حيازة"، وهى مصدر حيـوى للاسـتقلال والمبادرة. تتضمن أعمال برودون الرئيسية: **مـا هـى الملكيـة؟** (١٨٤٠) و**فلسفة الفقر** (هجوم على ماركس) (١٨٤٦)، و**فكر الثـورة فـى القـرن التاسع عشر** (١٨٥١) و**المبدأ الفيدرالى** (١٨٦٣).

• بيتر كروبوتكين Peter Kropotkin (راجع ص٥٤). إن عمـل كروبوتكين مشبعٌ بالروح العلمية، ومرتكزٌ على نظرية للتطور قدمت بـديلا لداروين. لقد ادعى تقديم أساس تجريبى لكل من الفوضوية والشيوعية، على

اعتبار أن "المساعدة المتبادلة" هى الوسيلة الرئيسية لكل من التطور البشرى والحيوانى. كان يهدف إلى بناء مجتمع يتكون من مجموعة من التجمعات السكانية الذاتية الإدارة بشكل واسع، يمكن ضبط الحياة داخلها بواسطة "الحرية والرعاية الأخوية".

- **بول جودمان Paul Goodman** (١٩١١-١٩٧٢) كاتب أمريكى وناقدا اجتماعى، فوضوى ومعارض للأفكار الفاشية، وكان له تأثير كبير على اليسار الجديد بعد الستينيات من القرن العشرين. لقد انعكس اهتمامه الثابت بالنمو الشخصى وخير وصالح البشر، جزئيا، فى اهتمامه بالعلاج الجشتالت(•)، قادته إلى دعم نوع من الفوضوية الجماعاتية، والتربية التقدمية، وسياسة اللاعنف، ومبادئ أخلاقية خاصة بالتحرر الجنسى، وإعادة بناء الجماعات لتسهيل الحكم الذاتى والتفاعل وجها لوجه. وتتضمن أعمال جودمان الرئيسية: **النمو بشكل عبثى** (١٩٦٠) و**الجماعات** (١٩٦٠) و**أبحاث طوبائية واقتراحات عملية** (١٩٦٢).

قراءات أخرى

Goodwin, B. and Taylor, K. *The Politics of Utopia.* London: Hutchinson, 1982.

Kumar, K. *Utopianism.*Milton Keynes: Open University Press, 1991.

Levitas, R. *The Concept of Utopia.* Hemel Hempstead: Philip Allan, 1990.

• الجشتالت بنية أو صورة من الظواهر الطبيعية أو البيولوجية أو السيكولوجية متكاملة بحيث تؤلف وحدة وظيفية ذات خصائص لا يمكن استمدادها من أجزائها بمجرد ضم بعضها إلى بعض. (المترجم)

إن ما يحدد الطوبائية السياسية هو بنيتها، أكثر من محتواها. رغم أن قلة فقط من المفكرين الطوبائيين شرعوا فى وصف اليوتوبيا، بتقديم صورة كاملة ومفصلة لمجتمع مثالى مستقبلى، فإن جميعهم استخدموا على الأقل فكرة مجتمع محسن بشكل جذرى، لجذب الانتباه لعيوب ونقاط الخلل فى المجتمع القائم، ووضع خريطة لإمكانيات التطور الشخصى والاجتماعى والسياسى. لكن لا يوجد اتفاق حول كيف ستبدو اليوتوبيا أو المدينة الفاضلة. إن كل نموذج للمجتمع المثالى، يعكس القيم والافتراضات الخاصة بمفكر معين، وتقليد سياسى محدد. إلا أن بعض الموضوعات المشتركة تميل لأن تتكرر فى الفكر الطوبائى، نظرًا لأن كل يوتوبيا من المفترض أنها مثالية.

ما السمات التى يجب توفرها لكى تكون الترتيبات السياسية والاجتماعية مثالية؟ أولا: يجب التخلص من العوز والحاجة، لأنه سيكون من الصعب اعتبار أن مجتمعا ما مثالى، إذا وجدت مستويات كبيرة من الفقر. إذن تتميز أغلب اليوتوبيا بوفرة مادية وإلغاء الفقر. إن تصور كارل ماركس (راجع ص٦٢٧) مثلا، للشيوعية يرتكز على افتراض أن التكنولوجيا، بعد أن تحررت من النظام الطبقى، ستتطور لدرجة استئصال العوز المادى. وبالتالى، فإن الشيوعية هى مجتمع ما بعد – الندرة. غير أن ذلك لا يعنى بالضرورة أن كل يوتوبيا يجب أن تكون مزدهرة ماديا؛ إن القضاء على العوز والحاجة يمكن أن يتحقق بسهولة بالتخلص من المادية والطمع، بقدر ما يتحقق بضمان الوفرة المادية. ويمكن رؤية ذلك فى اليوتوبيا البيئية لحركة الخضر الحديثة، التى تعتمد فى الغالب على بساطة ما بعد العصر الصناعى، ومستويات منخفضة من الاستهلاك بشكل كبير.

ثانيًا: تتميز عادة المجتمعات الطوبائيـــة بالتجـــانس الاجتمـــاعى وغيـــاب الصراع. من الصعب التوفيق بين الصراع والمثالية، سواء كان صراعا بين أفراد ومجموعات، أو صراعا داخل الفرد نفسه بين قيم التنافس ودوافعه، لأن الـــصراع سينتج عنه فائزون وخاسرون. إن المجتمع الذى يتميز بمصالح متنافسة، محكـــوم عليه بالنقص وعدم المثالية والكمال، لأنه مجتمع غير مستقر، ولأنه لا يمكن تماما إرضاء كل المصالح من أجل الإبقاء على فكـــرة التجـــانس الاجتمـــاعى وغيـــاب الصراع، كان على المفكرين الطوبائيين عادة أن يقدموا افتراضات متفائلة جدا عن الطبيعة البشرية، أو افتراضات متفائلة جدا عن مؤسسات اجتماعية معينة.

ثالثًا: تمنح المجتمعات الطوبائية إمكانية التحرر الكامل وحرية شخصية غير مقيدة. إن القمع وكل أشكال نفى الحرية هى، من حيث التعريف، نقائص اجتماعية، حيث إنها تعنى أن يكون المواطنون عاجزين عن التصرف طبقا لما يختـــاروه. إن الاستثناء الوحيد لذلك سيكون حالة تقييد الحرية، التى يفترض أنها تخـــدم مـــصالح الأفراد على المدى البعيد، فكما يعتقد روسو يمكن أن "يجبر الناس" ليكونوا أحرارًا. وبالتالى، فإن أغلب النظريات الطوبائية تتصور فقط دورا محدودا للحكومة، وربما قد لا تكون هناك حكومة أصلا.

لقد نشأت النظريات الطوبائية بشكل واسع، من التقاليد السياسية الاشـــتراكية والليبرالية، فمن الواضح أن التراثين يتضمنان تفاؤل عـــصر التنـــوير. إن الـــدافع الطوبائى قوى بشكل خاص فى حالة الاشتراكية التى تعتمد على اعتقاد بأن البـــشر هم بالأساس مخلوقات اجتماعية، ومتعاونة، ومحبة للآخرين، وأن المجتمع التنافسى والسلوك المعتاد للمجتمع، موجود بالتالى فقط، بسبب أن المجتمـــع أفـــسد البـــشر، وخاصة الرأسمالية وما يرافقها من شرور الفقـــر وعـــدم المـــساواة الاجتماعيـــة. وبالنسبة لكثير من الاشتراكيين، تمثل الاشتراكية، حقا، نموذجـــا ليوتوبيـــا قابلـــة

للتحقيق، حيث تتيح إمكانية تطور اجتماعى حر ومتجانس ويتسم بالمساواة. لقد نفذ الاشتراكيون الطوبائيون، كما أطلق عليهم، من أمثـال شـارل فوربيــه (١٧٧٢-١٨٣١) وروبرت أوين، تجارب عملية من الطوبائية الاشتراكية، بإقامة جماعـات صغيرة الحجم، نظمت على أساس الحب والتعاون والملكية الجماعية. ولقد منحـت التقاليد الماركسية هذه الطوبائية قاعدة علمية مفترضـة، فـإن فـسرت كيـف أن المجتمعات الطبقية ستنهار تحت ثقل تناقضاتها الداخلية، بينما ستضمن الـشيوعية التطور الاجتماعى الحر، وإقامة مجتمع بلا طبقـات وبـلا دولـة. إن طوبائيـة الفوضوية التقليدية، كما انعكست فى أعمال مفكرين مثل: برودون وكروبـوتكين، نابعة بشكل واسع من محاولة الوصول بالجماعية الاشتراكية إلى أقصى حد منطقى لها وإثبات كيف يمكن التوفيق بين الانسجام الاجتماعى والحريـة غيـر المقيـدة. ورغم أن اشتراكية القرن العشرين قد تخلت بشكل واسع عن الطوبائيـة، عنـدما سعى الديمقراطيون الاجتماعيون لصياغة حل توفيقى بين الاشتراكية والرأسمالية، عاد بعض المفكرين الاشتراكيين مجددا إلى الطوبائية، علـى أمـل إعـادة ربـط الاشتراكية بالمثالية الشبابية والنقد الراديكالى. إن الأفكـار الطوبائيـة الـصريحة للمفكرين الماركسيين الجدد، مثـل: أرنـست بلـوخ ([١٩٥٩]١٩٨٦) وهربـرت ماركوز، أثرت على حركات الثقافة المعتادة لعقد الستينيات من القـرن العـشرين، وساعدت فى دمج مفاهيم التحرر الشخصى والتحرر السياسى.

إن العلاقة بين الليبرالية (راجع ص٦٠) والطوبائية أكثر غموضا. إن التأكيد داخل النظرية الليبرالية على الأنانية والمصلحة الذاتية، جعل الدافع الطوبائى عادة فى وضع حرج. فى الواقع، لقد اعتمدت نظريات العقد الاجتماعى، على الكثير من الفكر الليبرالى بشأن الدولة والحكومة، المرتكز تحديدا على الحاجة إلى التوفيق بين السعى للحرية والحفاظ على النظام. إن مجتمعا يتسم بحرية غير مقيدة، أى "حالـة الطبيعة"، من وجهة النظر هذه، هو وصفة للنزاع والوحشية. من ناحية أخرى، لقد

خلق الإيمان الليبرالى بالعقل، وما صاحبه من إيمان بالتعليم، إمكانية لطوبائية مبنية على التطور الذاتى للبشر، والإصلاح الاجتماعى اللذين خلقهما هـذا الإيمـان. إن منظرى العقد الاجتماعى مثل جون لوك (راجع ص٤٥٤)، يمكن بالتالى أن يعبروا عن مثالية قريبة من الطوبائية عند مناقشة قضية التعليم. إن العلاقة بـين المـذهب العقلى والطوبائية، نشأت بشكل واضح جدا فى عمل الرائد الفوضوى وليم جودوين (راجع ص٥٧٢). لقد قلب جودوين نظرية العقد الاجتماعى على رأسها، حيث أكد أن التعليم والأحكام التى تتسم بالتنوير، ستضمن أن الناس فى مجتمع بـلا دولـة، سيعيشون وفقا للحقيقة والقوانين الأخلاقية العامة. فى ظروف أخـرى، اعتمـدت الطوبائية الليبرالية بشكل كبير على فكرة التنظيم الذاتى للسوق، آخـذة بفكـرة آدم سميث (راجع ص٥٧٢) الخاصة "باليد الخفية" للرأسمالية إلى الخلاصـة المنطقيـة التى انتهت إليها. إذن، رغم أن البشر مخلوقـات أنانيـة بالأسـاس، وتتـصارع مصالحها الاقتصادية، فإن آلية السوق تقدم التوازن والرخاء العـام، لأن النـاس لا يستطيعون إشباع مصالحهم، إلا فقط بإشباع مصالح الآخرين، وإن كان الأمر يـتم بشكل غير متعمد. لقد أدى ذلك فى كتابات مفكرين مثل: موراى روثبارد (راجـع ص٥٧٤) ودافيد فريدمان (١٩٨٩)، إلى بناء يوتوبيا فوضوية – رأسمالية، حيـث تتوافق منافسة السوق غير المقيدة والدينامية الاقتصادية، مع العدالـة الاجتماعيـة والحرية السياسية. كما تؤيد نظريات "نهاية التاريخ"، مثل تلك المرتبطة بفوكويامـا (١٩٩٢)، شكلا من طوبائية السوق.

نهاية اليوتوبيا

لقد وصل الحماس للتفكير الطوبائى أوجه خلال فترات خاصة جـدا، فـى السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر، خاصة فى السنوات التى أعقبت الثـورة الفرنسية ١٧٨٩؛ وفى الثلاثينيات والأربعينيات من القرن التاسع عشر، وهى فترة

التصنيع المبكر والتغيير الاجتماعى السريع، وعقد الستينيات من القرن العـــشرين، المتزامن مع الارتفاع المفاجئ فى الراديكالية الطلابية، وظهور حركات اجتماعيـــة جديدة. غير أن الطوبائية كانت دائما اهتماما سياسيا للأقلية، كما جذبت نقدا شرســـا من حين لآخر. إن أغلب المذاهب السياسية غير طوبائية، وبعضها مضاد صراحة لها. فى الواقع، نما الاتجاه المناهض للطوبائية، بشكل مطرد خلال القرن العشرين، وقد غذاه بشكل خاص خيبة الأمل فى الطوبائية الاشتراكية، "الموجودة فعلا" فـــى شكل الشيوعية التقليدية، وهو ما بدأ يوصف على أنه "الرب الـــذى أخفـــق". فـــى الواقع، تعقب بعض المعلقين، بذور الشمولية فى بنية الفكر الطوبائى. ومن ناحيـــة أخرى، منذ السنوات الأخيرة من القرن العشرين، أصبح شائعا بشكل متزايد، رؤية المستقبل من منظور أزمات وشيكة الحدوث، بل وقدر مشؤوم وهلاك، بـــدلا مـــن رؤية المستقبل من منظور الأمل والتوقع. هل أزيلت اليوتوبيا نهائيا مـــن خريطـــة المستقبل الممكن للبشر؟

إن منتقدى الطوبائية قد هاجموها بطرائق مختلفة. فرغم أن الماركسية لهـــا سمات طوبائية واضحة، مثلا، فإن ماركس وإنجلز رفـــضا المـــذهب الفوضـــوى وأفكار الاشتراكيين الأخلاقيين، من أمثال أويـــن وفورييـــه، علـــى أنهمـــا أمثلـــة "للاشتراكية الطوبائية" بدلا من "الاشـــتراكية العلميـــة". فطبقـــا لمـــاركس، تمثـــل الاشتراكية الطوبائية مجرد تفكير مبنى على الرغبة، أى تفكير يعتقد بصحة شـــىء ما، لمجرد رغبته فى أن يكون ذلك الشىء صحيحا، وبناء رؤى للاشتراكية جذابة أخلاقيا، دون اعتبار لكيف سيتم الإطاحة بالرأسمالية، وكيف سيتم بناء الاشتراكية. على النقيض، فإن "الاشتراكية العلمية"، أو الماركسية، اعتمدت على نظرية للتاريخ من المفترض أنها تثبت أن الاشتراكية حتمية وليست فقط مرغوبة.

كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) فيلسوف ألمـــانى، ومفكـــر سياســـى وعالم اقتصاد. عادة ما يوصف ماركس بأنه أبو شيوعية القرن العشرين. بعد فترة قصيرة من عمله كمدرس جامعى، اتجه ماركس إلى الصحافة وأصـــبح متورطا بشكل متزايد مع الحركة الاشتراكية. لقد انتقل إلى باريس فـــى عـــام ١٨٤٣، وقضى فيما بعد ثلاث سنوات فى بروكسل وأخيـــرا، فـــى ١٨٤٩، استقر فى لندن. لقد عمل لبقية حياته كثورى نشط وكاتب، وسانده فـــى ذلـــك صديق عمره وشريكه فى تأليف كتبه فردريك إنجلز (راجع ص١٥٢).

لقد قدم عمل ماركس الأسس السياسية للتقاليد الـــسياسية الماركـــسية (راجع ص١٤٨). ونبعت هذه التقاليد من عملية توليف بين فلـــسفة هيجـــل، والاقتصاد السياسى البريطانى والاشتراكية الفرنسية. إن كتاباتـــه المبكـــرة، المعروفة بـــ: **مخطوطات اقتصادية وفلـــسفية** ([١٨٤٤]١٩٦٧)، حـــددت الخطوط العريضة لمفهوم إنسانى للشيوعية، يرتكز على تصور لقوة عاملـــة غير مستلبة، تعمل فى ظروف إنتاج حر وتعاونى. ولقد بدأت أفكار المادية التاريخية تتشكل فى كتاب: **الأيديولوجية الألمانية** ([١٨٤٦]١٩٧٠) ومنحت أبلغ تعبير عنها فى كتاب: **مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى** (١٨٥٩). إن أشهر أعمال ماركس وأكثرها شيوعا هو: **المانيفستو الشيوعى** (مع إنجلز) ([١٨٤٨]١٩٧٦)، الذى يلخص نقده للرأسمالية، ويلقى الضوء على طبيعتها الانتقالية بأن جذب الانتباه لعدم المساواة المنهجية وعدم الاســـتقرار. وأهـــم أعمال ماركس هو كتاب: **رأس المال** (١٨٦٧،١٨٨٥،١٨٩٤) الذى يقع فى ثلاثة مجلدات، وفيه يحلل ماركس بشكل مجتهد ومثابر العملية الرأســـمالية للإنتاج، ويعتمد، كما يعتقد البعض، على حتمية اقتصادية.

إن خطر الطوبائية، من هذا المنظور، أنها توجه الطاقات السياسية للبروليتاريا، بعيدا عن الإستراتيجيات الوحيدة التى تستطيع، على المدى الطويل، أن تحقق التحرر الاجتماعى. وباستخدام هذا المعيار، يمكن التمييز بين كتابات ماركس الطوبائية المبكرة، مثل: **مخطوطات اقتصادية وفلسفية** ([١٨٤٤]١٩٦٨)، التى تؤكد على المنافع الأخلاقية للشيوعية، وعمله "العلمى" الناضج، المعتمد على المادية التاريخية.

غير أن المفكرين المحافظين قدموا نقدًا للطوبائية أكثر تطرفا. حيث يعارضونها على أساسين، أولاً، إنهم يرون أن الطبيعة البشرية ناقصة وغير قابلة لبلوغ مرتبة الكمال، وبذلك يرفضون أحد الأحجار المؤسسة للنظرية الطوبائية. إن الناس فطريا أنانيون وجشعون، تحركهم دوافع ورغبات غير عقلانية، ولا يوجد مشروع للهندسة الاجتماعية يمكنه تغيير هذه الحقائق العنيدة وإقامة "الخير" العام. وبالتالى، فإن كل المجتمعات البشرية تتميز بعيوب وشوائب، مثل: الصراع والنزاع، والنزوع إلى انتهاك القانون، والجريمة. ثانيا: تعانى المشروعات الطوبائية بشكل ثابت من غطرسة المذهب العقلى: إنهم يدعون فهم ما هو، صراحة، غير قابل للفهم. وبما أن كل نماذج المستقبل المطلوب محكوم عليها بالنقصان، فإن المشروعات السياسية التى تهدف إلى إقامة مجتمع مثالى، مقدر لها أن تعزز نتائج مختلفة تماما عن المثل العليا التى ألهمتها. ويمكن رؤية ذلك، مثلا، فى عدم التزاوج بين نموذج ماركس للشيوعية، وحقائق الشيوعية فى القرن العشرين. وكما قال أواكشوت، سيظل المحافظون دائما يريدون ضمان أن "العلاج ليس أسوأ من المرض".

إن أكثر الانتقادات البغيضة للطوبائية، هى تلك التى وجهها المفكرون الليبراليون، من أمثال: كارل بوبر (١٩٦٣) وإسحاق برلين راجع ص٤٤٣)، وكلاهما كان متأثرا بالتجربة الشمولية للقرن العشرين. بالنسبة لبوبر، فإن

الطوبائية خطيرة وضارة، لأنها مخيبة ذاتيا لآمالها وتقود إلى العنف. لقد عرف المنهج الطوبائى بأنه طريقة تفكير، حيث الوسائل يتم اختيارها، عقلانيا، فى ضوء الهدف السياسى النهائى. وبالتالى، فإن العمل السياسى العقلانى يجب أن يرتكز على برنامج عمل لدولة مثالية، ومسار تاريخى معين. إن هذا الشكل من التفكير مخيب ذاتيا للآمال، لأنه من المستحيل علميا تحديد النتائج أو النهايات: فبينما قد تكون الوسائل عقلانية أو غير عقلانية، فإن النتائج والغايات غير قابلة للتحليل العقلانى. ومن ناحية أخرى، سيؤدى هذا الأسلوب فى التفكير إلى العنف، لأن فى غياب الأسس العلمية والعقلانية للدفاع عن النتائج والأهداف، لن يكون الناس قادرين، فى مواجهة نتائج متضاربة، على حل خلافاتهم من خلال النقاش والجدل وحدهما. إن المشروعات السياسية المرتبطة بنتائج وغايات نهائية، مقدر لها أن تتصادم مع المشروعات السياسية الأخرى المماثلة.

أما نقد برلين للطوبائية، فقد ربط بينها وبين الميول الأحادية، التى يعتقد أنها متضمنة فى تقليد عصر التنوير. إن اعتقاد عصر التنوير فى الصواب العام، أنتج البحث عن قيمة أساسية قابلة للتطبيق على كل المجتمعات، وفى كل الفترات التاريخية. وبالتالى، فإن العقائد المؤمنة بالمذهب العقلى تميل إلى تقديم مسار حقيقى وحيد للكمال، ومن ثم تنفى مشروعية المسارات البديلة والنظريات المنافسة. عمليا، يؤدى ذلك إلى التمييز وعدم التسامح والقمع السياسى. لقد أكد برلين أن صراعات القيم هو أمر جوهرى للحياة البشرية؛ ليس فقط لأن الناس سيختلفون دائما حول الغايات النهائية للحياة، لكن لأن كل فرد يكافح من أجل العثور على توازن بين القيم غير القابلة للقياس. إن مثل هذه الرؤى تثبت أن اليوتوبيا مستحيلة، من حيث المبدأ. من هذا المنظور، فإن هدف السياسية ليس الكشف عن مسار واحد إلى الكمال، لكن هدفها بالأحرى، هو خلق الظروف التى تمكن الناس ذوى الأولويات المعنوية والمادية المختلفة، من العيش معًا بسلام وبشكل نافع.

بعيدًا عن الهجوم على الطوبائية، فهناك تحول واضح عن الطوبائية حدث فيما بعد الستينيات والسنوات الأولى من سبعينيات القرن الماضى. لقد رأت تلك الفترة انتشار الفكر الطوبائى، مع بناء، على سبيل المثال، نماذج راديكالية لحركة تحرير المرأة لمجتمع ما بعد السلطة الأبوية، ونمو فكر "العصر الجديد" بين منظرى حماية البيئة. غير أن أفول مثل هذا الفكر، قد ارتبط مع عملية عامة لمناهضة الراديكالية، التى كان لها تأثير خاص على الاشتراكية. وجدير بالذكر أن حركات الاحتجاج الحديثة، مثل: الحركات المناهضة للعولمة أو الحركة المناهضة للشركات، تكرس أغلب طاقاتها للتأكيد على إخفاقات المجتمع القائم، وتولى اهتماما أقل لتحليل طبيعة المجتمع المطلوب فى المستقبل. لقد ساهم فى تشكيل تنامى التشاؤم بشأن المستقبل، مجموعة متنوعة من العوامل. كان ظهور العولمة بأشكالها المختلفة بلا شك أحد هذه العوامل. بدا أن العولمة، مثلا، قد أبعدت فكرة البديل القابل للتطبيق للرأسمالية والسوق، مما ضيق الخيارات الاقتصادية، فى أحسن الأحوال، بين أشكال بديلة من الرأسمالية. وكان لذلك تداعيات عميقة على الطوبائية، لأن الجماعية الاشتراكية التى تمثل عادة الأرض الخصبة للفكر الطوبائى، لم يعد ينظر إليها على أنها قابلة للتطبيق. ومن ناحية أخرى، فإن العولمة بتكوينها لشبكة من الترابط والاتصال البينى، لا تولى اهتماما كبيرا بالحدود الجغرافية والسياسية، قد خلقت عالمًا من عدم اليقين والمخاطرة. ونشأ ما يسمى: بنظرية الفوضى، فى محاولة لفهم هذه "الاتصالية المكثفة"، بحيث تفسر كيف أن أحداثا غير خطيرة فى جزء من العالم، يمكن أن تكون لها عواقب كارثية محتملة فى جزء آخر. ولقد خلق ذلك حالة مضاعفة من العجز وعدم الحصانة، حيث بدا مصير الأفراد، والجماعات بل والأمم، يتشكل بقوى خارج سيطرتها، وفى كثير من الأحيان، يتجاوز نطاق فهميا.

إن مصدرًا إضافيا للتشاؤم بشأن إمكانيات البشرية، ينشأ من إحساس متنام بكارثة بيئية وشيكة الحدوث. وبما أن سلطة الشركة تتزايد قوتها في مواجهة الحكومة، أو انتشار التصنيع إلى أجزاء جديدة من كوكب الأرض، فإن سرعة استنزاف الموارد ومعدل التلوث قد تسارع. إن مشكلات مثل: "ارتفاع درجة حرارة كوكب الأرض" تخلق انطباعا بأن العالم خارج السيطرة. كما أن تنامى شبح الانقسام بين البشر والطبيعة قد قلب مجددا، أحد الموضوعات الرئيسية الموجودة فى الفكر الطوبائى. إن المزيد من كآبة الواقع المرير، أى نقيض اليوتوبيا، فى القرن الحادى والعشرين، قد ركزت على تأثير العلم على البشر والمجتمع. إن العلم الذى يمثل أحد الأحجار المؤسسة للطوبائية، أصبح ينظر إليه من الكثيرين على أنه تهديد متنام، مما يخلق احتمال مستقبل ما " بعد البشرى". لقد عبر فرنسيس فوكوياما (٢٠٠٢) عن مثل هذا القلق بشأن عواقب الثورة البيوتكنولوجية. لقد حذر، بشكل خاص، من أن القدرة على التلاعب فى الدنا DNA لإحدى السلالات ستكون لها تداعيات عميقة بالنسبة لما يعنيه أن يكون المرء بشريا، كما من المحتمل أن يكون لذلك عواقب رهيبة بالنسبة للنظام السياسى. لقد استخدم جون جراى (٢٠٠٢) هذه التطورات وأخرى للتأكيد على أن البشر يجب النظر إليهم بالطريقة نفسها مثل أى حيوان آخر. وأن الإرادة الحرة هى مجرد وهم، وأن مصير البشر، مثل مصير الحيوانات، تحدده عوامل خارج نطاق سيطرتهم تماما. فى الواقع، لقد ذهب إلى درجة أنه افترض أن ميل البشر إلى الإبادة الجماعية قد تعزز بشكل كبير بالتقدم العلمى والتكنولوجى. ومنذ أن أصبح الجنس البشرى تهديدًا للنظام البيئى لكوكب الأرض، قد يغدو الكوكب ذاته، مجرد شىء يمكن الاستغناء عنه.

ملخص

٥- تشير التقاليد إلى رغبة فى مقاومـــة، أو ربمـــا قلـــب التغييـــر التاريخى، ويمكن أن يتخذ ذلك ثلاثة أشكال مختلفـــة: التقليديـــة المتمـــسكة بالعرف، أو الرغبة للاستمرارية مع الماضى؛ أو التقليديـــة الرجعيـــة، أى الرغبة فى "إرجاع عقارب الساعة إلى الوراء"، وتطالب باســـتعادة عـــصر ذهبى ماضى؛ أو التقليدية المستنيرة، أى الاعتقاد بأن الموقف المرن تجـــاه التغيير، يمكن أن يساعد على المدى الطويل فى الحفاظ على نظام الحكم أو النظام الاجتماعى.

٦- تعتبر فكرة التقدم هى الأساس الذى يعتمد عليـــه أغلـــب الفكـــر السياسى الغربى، كذلك الإيمان بالتقدم البشرى والتطور، وهو ما انعكس فى انتشار الوفرة المادية ونمو الحرية الشخصية. ويمكن أن يتناقض الإصـــلاح والثورة كوسائل لتحقيق التقدم. إن الإصلاح يؤمن بإمكانية التغيير من خلال الموافقة، كما يحترم فضائل الحذر والبرجماتية. ومن ناحية أخـــرى، فـــإن الثورة لها القدرة على تحقيق تغيير جوهرى، وكلى.

٧- إن الطوبائية هى أسلوب للتنظير الاجتماعى يقدم نقدًا للمجتمـــع القائم، بأن ينشئ نموذجا مثاليا بديلاً؛ وتعتمد الطوبائية عادة على افتراضات متفائلة جدا عن الطبيعة البشرية. لقد نشأت أغلب النظريات الطوبائية مـــن داخل التقاليد الاشتراكية والليبرالية. غير أن الطوبائية انتقدت على أنها تتسم بالتفكير المبنى على الرغبات وليس على ما يمكن تحقيقه، وأحيانا على أنها شمولية بشكل ضمنى. إن الدافع الطوبائى فى النظرية السياسية، قد ضـــعف بشكل كبير فى السنوات الأخيرة، وهو اتجاه مرتبط، من بين أشياء أخـــرى، بالاهتمام بالعولمة وتأثير العلم.

قراءات أخرى

Bauman, Z. *Socialism: The Active Utopia*. London: Allen & Unwin, 1976.

Blackwell, T. and Seabrook, J. *The Revolt Against Change: Towards a Conserving Radicalism*. London: Vintage, 1993.

Draper, H. *Karl Marx's Theory of Revolution*. New York: Monthly Review Press, 1978.

Fukuyama, F. *The End of History and the Last Man*. Glencoe, IL: Free Press and Harmondsworth: Penguin, 1992.

Goldstone, J.A. (ed.) *Revolutions: Theoretical, Comparative and Historical Studies*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1993.

Goodwin, B. and Taylor, K. *The Politics of Utopia: A Study in Theory and Practice*. London: Hutchinson, 1982

Kirk, R. *The Conservative Mind*, 7th edn. London: Faber, 1986.

Nisbet, R. *History of the Idea of Progress*. New York: Basic Books, 1980.

O'Sullivan, N. *Conservatism*. London: Dent, 1976.

Oakeshott, M. *Rationalism in Politics and Other Essays*, rev. edn. London: Methuen, 1991.

ببليوجرافيا

Adorno, T. W. (1950) *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Row.
Alter, P. (1989) *Nationalism*. London: Edward Arnold.
Althusser, L. (1969) *For Marx*. London: Allen Lane.
Anderson, B. (1991) *Imagined Communities*. London: Verso.
Anderson, P. (1974) *Lineages of the Absolutist State*. London: New Left Books.
Aquinas, T. (1963) *Summa Theologiae*, ed. T. Gilby. London: Blackfriars.
Arblaster, A. (1984) *The Rise and Decline of Western Liberalism*. Oxford: Blackwell.
Arblaster, A. (2002) *Democracy*. Milton Keynes: Open University Press.
Ardrey, R. (1967) *The Territorial Imperative: A Personal Inquiry into the Animal Origins of Property and Nations*. London: Collins.
Arendt, H. (1951) *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace.
Arendt, H. (1958) *The Human Condition*. University of Chicago Press.
Arendt, H. (1961) 'What is Authority?', in *Between Past and Future*. London: Faber.
Arendt, H. (1963) *Eichmann in Jerusalem*. New York: Viking.
Arendt, H. (1963) *On Revolution*. New York: Viking.
Aristotle (1958) *Politics*, trans. Sir Ernest Barker. Oxford University Press.
Arrow, K. J. (1963) *Social Choice and Individual Values*. 2nd edn, New York: John Wiley.
Austin, J. (1954) *The Province of Jurisprudence Determined*, ed. H. L. A. Hart, London: Weidenfeld & Nicolson.
Avineri, S. (1968) *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge University Press.
Avineri, S. and De-Shalit, A. (eds) (1992) *Communitarianism and Individualism*. Oxford University Press.
Bachrach, P. (1967) *The Theory of Democratic Elitism*. London University Press.
Bachrach, P. and Baratz, M. (1981) 'The Two Faces of Power', in F. G. Castles, D. J. Murray and D. C. Potter (eds), *Decisions, Organisations and Society*. Harmondsworth: Penguin.
Bakunin, M. (1973a) *Selected Writings*, ed. A. Lehning. London: Cape.
Bakunin, M. (1973b) *Bakunin on Anarchy*, ed. S. Dolgoff. London: Allen & Unwin.
Barbalet, J. M. (1988) *Citizenship*. Milton Keynes: Open University Press.
Barker, J. (1987) *Arguing for Equality*. London: Verso.
Barnes, B. (1988) *The Nature of Power*. Cambridge: Polity Press.
Barry, B. (1989) *A Treatise on Social Justice, Vol. 1: Theories of Justice*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
Barry, B. (1990) *Political Argument*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
Barry, B. (2001) *Culture and Equality*. Cambridge: Polity Press.
Barry, B. and Hardin, R. (eds) (1982) *Rational Man and Irrational Society?* Beverley Hills, CA: Sage.
Barry, N. (1989) *An Introduction to Modern Political Theory*, rev. edn. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Barry, N. (1998) *Welfare*. Milton Keynes: Open University Press.
Barry, N. *et al.* (1984) *Hayek's 'Serfdom' Revisited*. London: Institute of Economic Affairs.
Bauman, Z. (1976) *Socialism: The Active Utopia*. London: Allen & Unwin.
Bauman, Z. (1988) *Freedom*. Milton Keynes: Open University Press.
Bauman, Z. (1999) *In Search of Politics*. Cambridge: Polity Press.

Beauvoir, S. de (1968) *The Second Sex*, trans. H. M. Parshley. New York: Bantam.
Bedau, H. A. (ed.) (1971) *Justice and Equality*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
Beetham, D. (1991) *The Legitimation of Power*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Bell, D. (1976) *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books.
Benn, S. and Peters, R. (1959) *Social Principles and the Democratic State*. London: Allen & Unwin.
Bentham, J. (1948) *A Fragment on Government and an Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. W. Harrison. Oxford: Blackwell.
Berger, P. and Luckmann, T. (1971) *The Social Construction of Reality*. London: Allen Lane.
Berlin, I. (1969) 'Two Concepts of Liberty', in *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press.
Bernstein, E. (1962) *Evolutionary Socialism*. New York: Schocken.
Berry, C. (1986) *Human Nature*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Béteille, A. (1983) *The Idea of Natural Inequality and Other Essays*. Oxford University Press.
Birch, A. H. (1964) *Responsible and Representative Government: An Essay on the British Constitution*. London: Allen & Unwin.
Birch, A. H. (1972) *Representation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Birch, A. H. (1993) *The Concepts and Theories of Modern Democracy*. London: Routledge.
Blackwell, T. and Seabrook, J. (1993) *The Revolt Against Change: Towards a Conserving Radicalism*. London: Vintage.
Bloch, E. (1986) *The Principle of Hope*. Oxford: Blackwell.
Blowers, A. and Thompson, G. (1976) *Inequalities, Conflict and Change*. Milton Keynes: Open University Press.
Bobbio, N. (1987) *The Future of Democracy: A Defence of the Rules of the Game*. Minnesota University Press.
Bodin, J. (1962) *The Six Books of the Commonweal*, trans. R. Knolles, ed. K. D. McRae. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Bogdanor, V. and Butler, D. (1983) *Democracy and Elections: Electoral Systems and Their Consequences*. Cambridge University Press.
Bookchin, M. (1982) *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Palo Alto, CA: Cheshire Books.
Bottomore, T. (1984) *The Frankfurt School*. London: Horwood.
Bottomore, T. (1985) *Theories of Modern Capitalism*. London: Allen & Unwin.
Bottomore, T. (1993) *Elites and Society*, 2nd edn. London: Routledge.
Bramwell, A. (1989) *Ecology in the 20th Century: A History*. New Haven: Yale University Press.
Brandt, R. B. (1992) *Morality, Utilitarianism and Rights*. Cambridge University Press.
Brittan, S. (1977) *The Economic Consequences of Democracy*. London: Temple Smith.
Brown, M. B. (1995) *Models in Political Economy: A Guide to the Arguments*, 2nd edn. Harmondsworth: Penguin.
Brown, N. O. (1968) *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*. London: Sphere.
Brownmiller, S. (1975) *Against Our Will: Men, Women and Rape*. New York: Simon & Schuster.
Bryson, V. (2003) *Feminist Political Theory: An Introduction*, 2nd edn. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Buchanan, J. and Tulloch, G. (1962) *The Calculus of Consent*. Ann Arbor, MI: Michigan University Press.

Burgess, M. and Gagnon, A.G. (eds) (1993) *Comparative Federalism and Federation*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
Burke, E. (1968) *Reflections on the Revolution in France*. Harmondsworth: Penguin.
Burke, E. (1975) *On Government, Politics and Society*, ed. B.W. Hill. London: Fontana.
Burnham, J. (1941) *The Managerial Revolution*. New York: Day.
Campbell, T. (1981) *Seven Theories of Human Society*. Oxford University Press.
Campbell, T. (1988) *Justice*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Canovan, M. (1996) *Nationhood and Political Theory*. Cheltenham: Edward Elgar.
Carmichael, S. (1968) 'Black Power', in *Dialectics of Liberation*. Harmondsworth: Penguin.
Chamberlain, H.S. (1913) *Foundations of the Nineteenth Century*. New York: John Lane.
Charvet, J. (1982) *Feminism*. London: Dent.
Clark, J.C.D. (ed.) (1990) *Ideas and Politics in Modern Britain*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Clarke, P. (1978) *Liberals and Social Democrats*. Cambridge University Press.
Constant, B. (1988) *Political Writings*. Cambridge University Press.
Cooper, D. (1967) *Psychiatry and Anti-Psychiatry*. London: Tavistock.
Cooper, D. (ed.) (1968) *The Dialectic of Liberation*. Harmondsworth: Penguin.
Cranston, M. (1973) *What Are Human Rights?* London: The Bodley Head.
Crick, B. (1987) *Socialism*. Milton Keynes: Open University Press.
Crick, B. (2000) *In Defence of Politics*. London and New York: Continuum.
Crick, B. (ed.) (1991) *National Identities: The Constitution of the United Kingdom*. Oxford: Blackwell.
Croce, B. (1941) *History as the Story of Liberty*. New York: Norton.
Crosland, C.A.R. (1956) *The Future of Socialism*. London: Cape.
Crosland, C.A.R. (1974) *Socialism Now, and Other Essays*. London: Cape.
Dahl, R.A. (1956) *A Preface to Democratic Theory*. University of Chicago Press.
Dahl, R.A. (1958) 'A Critique of the Ruling Elite Model', *American Political Science Review* (52).
Dahl, R.A. (1963) *Who Governs?: Democracy and Power in an American City*. New Haven, CT: Yale University Press.
Dahl, R. (1982) *Dilemmas of Pluralist Democracy*. New Haven, CT: Yale University Press.
Dahl, R. (1989) *Democracy and Its Critics*. New Haven, CT: Yale University Press.
Darwin, C. (1986) *On the Origin of Species*. New York: New American Library.
Dawkins, R. (1989) *The Selfish Gene*. Oxford University Press.
Devlin, P. (1968) *The Enforcement of Morals*. Oxford University Press.
Dicey, A.V. (1939) *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, ed. E.C.S. Wade. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Dickinson, G.L. (1926) *The International Anarchy*. London: Allen & Unwin.
Djilas, M. (1957) *The New Class: An Analysis of the Communist System*. New York: Praeger.
Dobson, A. (2000) *Green Political Thought*. London: HarperCollins.
Downs, A. (1957) *An Economic Theory of Democracy*. New York: Harper & Row.
Doyal, L. and Gough, I. (1991) *A Theory of Human Need*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Draper, H. (1978) *Karl Marx's Theory of Revolution*. New York: Monthly Review Press.
Dunleavy, P. (1991) *Democracy, Bureaucracy and Public Choice: Economic Explanations in Political Science*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Dunleavy, P. and O'Leary, B. (1987) *Theories of the State: The Politics of Liberal Democracy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Dunleavy, P. *et al.* (1993) *Developments in British Politics 4*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Dunn, J. (1979) *Western Political Theory in the Face of the Future*. Cambridge University Press.
Durkheim, E. (1951) *Suicide: a Study in Sociology*, trans. J. A. Spaulding and G. Simpson. Glencoe, IL: Free Press.
Durkheim, E. (1982) *The Rules of Sociological Method*, ed. S. Lukes, trans. W. D. Halls. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Durkheim, E. (1983) *The Division of Labour in Society* trans. W. D. Halls, intro. L. Coser. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Dworkin, R. (1986) *Law's Empire*. London: Fontana.
Dworkin, R. (1990) *Taking Rights Seriously*, rev. edn. London: Duckworth.
Easton, D. (1979) *A Systems Analysis of Political Life*, 2nd edn. University of Chicago Press.
Easton, D. (1981) *The Political System*, 3rd edn. University of Chicago Press.
Eckersley, R. (1992) *Environmentalism and Political Theory: Towards an Ecocentric Approach*. London: UCL Press.
Elsted, J. and Slagstad, R. (eds) (1988) *Constitutionalism and Democracy*. Cambridge University Press.
Esping-Andersen, G. (1990) *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Oxford: Polity Press.
Essien-Udom, E. V. (1972) *Black Nationalism: A Search for Identity in America*. University of Chicago Press.
Eysenck, H. J. (ed.) (1973) *The Measurement of Intelligence*. Lancaster: Medical and Technical Publishing.
Fanon, F. (1962) *The Wretched of the Earth*. Harmondsworth: Penguin.
Figes, E. (1987) *Patriarchal Attitudes*. New York: Persea.
Fine, B. (1984) *Democracy and the Rule of Law: Liberal Ideals and Marxist Critiques*. London: Pluto.
Flathman, R. (1966) *The Public Interest*. New York: Wiley.
Foucault, M. (1970) *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. London: Tavistock.
Foucault, M. (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1971–1977*. London: Harvester Wheatsheaf.
Freedan, M. (1991) *Rights*. Milton Keynes: Open University Press.
Freud, S. (1930) *Civilisation and its Discontents*, trans. J. Rivière. London: Hogarth Press.
Freud, S. (1962) *The Future of an Illusion*, trans. W. D. Robson-Scott. London: Hogarth.
Friedman, D. (1989) *The Machinery of Freedom*, 3rd edn. New York: Harper & Row.
Friedman, M. (1962) *Capitalism and Freedom*. University of Chicago Press.
Friedman, M. and Friedman, R. (1980) *Free to Choose*. London: Penguin.
Fromm, E. (1971) *The Sane Society*. London: Routledge & Kegan Paul.
Fukuyama, F. (1992) *The End of History and the Last Man*. Glencoe, IL: Free Press.
Fukuyama, F. (2002) *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnological Revolution*. London: Profile Books.
Galbraith, J. K. (1962) *The Affluent Society*. Harmondsworth: Penguin.
Galbraith, J. K. (1967) *The New Industrial State*. Harmondsworth: Penguin.
Galbraith, J. K. (1992) *The Culture of Contentment*. New York: Sinclair-Stevens.

Gallie, W.B. (1955/6) 'Essentially Contested Concepts', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56, pp. 167–97.
Gamble, A. *et al.* (1989) *Ideas, Interests and Consequences*. London: Institute of Economic Affairs.
Gandhi, M.K. (1961) *Non-violent Resistance*. New York: Schocken.
Garner, R. (1993) *Animals, Politics and Morality*. Manchester University Press.
Gellner, E. (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
Gilder, G. (1982) *Wealth and Poverty*. London: Buchan & Enright.
Ginsberg, M. (1965) *On Justice in Society*. Harmondsworth: Penguin.
Gobineau, J. (1970) *Gobineau: Selected Political Writings*, ed. M.D. Biddiss. New York: Harper & Row.
Godwin, W. (1976) *An Enquiry Concerning Political Justice*. ed. I. Kramnick. Harmondsworth: Penguin.
Godwin, W. (1977) *Caleb Williams*, ed. D. McCracken. Oxford University Press.
Goldstone, J.A. (ed.) (1993) *Revolutions: Theoretical, Comparative and Historical Studies*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
Goodin, R. (1988) *Reasons for Welfare: The Political Theory of the Welfare State*. Princeton: Princeton University Press.
Goodin, R. (1995) *Utilitarianism as a Public Philosophy*. Cambridge University Press.
Goodwin, B. and Taylor, K. (1982) *The Politics of Utopia: A Study in Theory and Practice*. London: Hutchinson.
Gould, B. (1985) *Socialism and Freedom*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Graham, K. (ed.) (1982) *Contemporary Political Philosophy: Radical Studies*. London: Cambridge University Press.
Gramsci, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks*, ed. Q. Hoare and G. Nowell-Smith. Chicago: International Publishing Corporation.
Gray, J. (1992) *The Moral Foundations of Market Institutions*. London: Institute of Economic Affairs.
Gray, J. (1995) *Liberalism*, 2nd edn. Milton Keynes: Open University Press.
Gray, J. (2002) *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*. London: Granta Books.
Gray, J. and Pelczynski, Z. (eds) (1984) *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. London: Athlone.
Gray, T. (1990) *Freedom*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Green, T.H. (1911) 'Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract', in *Works*, vol. 3. London: Longmans Green.
Greer, G. (1985) *The Female Eunuch*. New York: Harper & Row.
Gutmann, A. (ed.) (1994) *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton University Press.
Habermas, J. (1975) *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon.
Hague, R. and Harrop, M. (2004) *Comparative Government and Politics: an Introduction*, 6th edn, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Hailsham, Lord (1976) *Elective Dictatorship*. London: BBC Publications.
Harden, I. and Lewis, N. (1986) *The Noble Lie: The British Constitution and the Rule of Law*. London: Hutchinson.
Harris, N. (1990) *National Liberation*. Harmondsworth: Penguin.
Harrop, M. and Miller, W. (1987) *Elections and Voters: A Comparative Introduction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Hart, H.L.A. (1961) *The Concept of Law*. Oxford University Press.
Hartz, L. (1955) *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Politics Since the Revolution*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.

Hattersley, R. (1985) *Choose Freedom*. Harmondsworth: Penguin.
Hayek, F. A. (1960) *The Constitution of Liberty*. University of Chicago Press.
Hayek, F. A. (1976) *The Road to Serfdom*. University of Chicago Press.
Hayek, F. A. (1982) *Law, Legislation and Liberty*. University of Chicago Press.
Hayward, T. (1995) *Ecological Thought: An Introduction*. Cambridge: Polity Press.
Heater, D. (1990) *Citizenship: The Civil Ideal in World History, Politics and Education*. London: Longman.
Hegel, G. W. F. (1942) *Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox. Oxford University Press.
Hegel, G. W. F. (1977) *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press.
Held, D. (1980) *Introduction to Critical Theory*. London: Hutchinson.
Held, D. (1990) *Political Theory and The Modern State*. Oxford: Polity Press.
Held, D. (ed.) (1991) *Political Theory Today*. Oxford: Polity Press.
Held, D. (ed.) (1993) *Prospects for Democracy: North, South, East, West*. Cambridge: Polity Press.
Held, D. (1996) *Models of Democracy*. Oxford: Polity Press.
Held, D. and Pollitt, C. (eds) (1996) *New Forms of Democracy*. London: Sage.
Held, D. and Thompson, J. B. (eds) (1989) *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and his Critics*. Cambridge University Press.
Heywood, A. (2003) *Political Ideologies: An Introduction*, 3rd edn. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Hindley, F.H. (1986) *Sovereignty*, 2nd edn. New York: Basic Books.
Hirsch, M. and Keller, E. F. (eds) (1990) *Conflicts in Feminism*. London: Routledge & Kegan Paul.
Hirst, P. and Thompson, G. (1999) *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance*. Cambridge: Polity Press.
Hobbes, T. (1968) *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin.
Hobhouse, L. T. (1964) *Liberalism*. Oxford University Press.
Hodgson, G. (1984) *The Democratic Economy: A New Look at Planning, Market and Power*. Harmondsworth: Penguin.
Hohfield, W. (1923) *Fundamental Legal Conceptions*. New Haven, CT: Yale University Press.
Holden, B. (1974) *The Nature of Democracy*. London: Nelson.
Honderich, T. (1990a) *Punishment: The Supposed Justifications*. Harmondsworth: Penguin.
Honderich, T. (1990b) *Conservatism*. London: Hamilton.
Hutcheon, L. (1989) *The Politics of Postmodernism*. New York: Routledge.
Huxley, A. (1977) *The Doors of Perception and Heaven and Hell*. London: Grafton.
Jay, M. (1973) *The Dialectical Imagination*. Boston, MA: Little, Brown.
Jefferson, T. (1903) *The Writings of Thomas Jefferson*, ed. A. A. Lipscomb and A. E. Bergh, 20 vols. Washington, DC: Memorial edn.
Jensen, A. R. (1980) *Bias in Mental Testing*. New York: Free Press.
Joseph, K. and Sumption, J. (1979) *Equality*. London: Murray.
Jowel, J. and Oliver, D. (eds) (1989) *The Changing Constitution*. Oxford: Clarendon Press.
Judge, D. (1993) *The Parliamentary State*. London: Sage.
Kamenka, E. (ed.) (1982) *Community as a Social Ideal*. London: Arnold.
Kamenka, E. and Erh-Soon Tay, A. (eds) (1980) *Law and Social Control*. London: Arnold.
Kautsky, K. (1909) *The Road to Power*, trans. A. M. Simmonds. Chicago: Black.
Kellas, J. G. (1998) *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, 2nd edn. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Keynes, J.M. (1965) *The General Theory of Employment, Interest and Money*. San Diego, CA: Harcourt Brace.

King, D.S. (1987) *The New Right: Politics, Markets and Citizenship*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

King, P. (1982) *Federalism and Federation*. London: Croom Helm.

King, P. (1998) *Toleration*. London: Cass.

Kingdom, J. (1992) *No Such Thing as Society? Individualism and Community*. Buckingham: Open University Press.

Kirk, R. (ed.) (1982) *The Portable Conservative Reader*. Harmondsworth and London: Viking.

Kirk, R. (1986) *The Conservative Mind*, 7th edn. London: Faber.

Koedt, A. (1973) 'The Myth of the Vaginal Orgasm', in *Radical Feminism* (pp. 198–207), eds Anne Koedt, Ellen Levine and Anita Rapone. New York: Quadrangle/New York Times.

Kolakowski, L. (1978) *Main Currents of Marxism*, 3 vols. Oxford University Press.

Kristol, I. (1978) *Two Cheers for Capitalism*. New York: Basic Books.

Kropotkin, P. (1902) *Mutual Aid*. London: Heinemann.

Kropotkin, P. (1912) *Fields, Factories and Workshops*. London: Nelson.

Kropotkin, P. (1926) *The Conquest of Bread*. New York: Vanguard.

Kropotkin, P. (1977) 'Law and Authority' in *The Anarchist Reader*, ed. G. Woodcock (pp. 111–7). London: Fontana.

Kropotkin, P. (1988) *Mutual Aid*. Cheektowaga, NY: Black Rose.

Kuhn, T. (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press.

Kumar, K. (1991) *Utopianism*. Milton Keynes: Open University Press and Minneapolis: University of Minneapolis Press.

Kuper, J. (ed.) (1987) *Political Science and Political Theory*. London: Routledge & Kegan Paul.

Kymlicka, W. (1989) *Liberalism, Community and Culture*. Oxford University Press.

Kymlicka, W. (2001) *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford University Press.

Laclau, E. and Mouffe, C. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.

Laing, R.D. (1965) *The Divided Self: An Existential Study of Sanity and Madness*. Harmondsworth: Penguin.

Landes, J.B. (ed.) (1998) *Feminism, the Public and the Private*. Oxford University Press.

Laqueur, W. and Rubin, B. (1987) *The Human Rights Reader*. New York: New American Library.

Laslett, P. (1956) 'Introduction', *Philosophy, Politics and Society*, series 1. Oxford: Blackwell.

Lasswell, H.D. (1936) *Politics: Who Gets What, When, How?* New York: McGraw-Hill.

Le Grand, J. (1982) *The Strategy of Equality*. London: Allen & Unwin.

Leary, T. (1970) *The Politics of Ecstasy*. London: Paladin.

Lee, S. (1986) *Law and Morals*. Oxford University Press.

Leftwich, A. (ed.) (1984) *What is Politics? The Activity and its Study*. Oxford: Blackwell.

Lenin, V.I. (1968) *What is to be Done?* Harmondsworth: Penguin.

Lenin, V.I. (1970) *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism*. Moscow: Progress.

Lenin, V.I. (1973) *The State and Revolution*. Beijing: Foreign Languages Press.

Lerner, R. (1987) *The Thinking Revolutionary: Principle and Practice in the New Republic*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Lessnoff, M. (1986) *Social Contract*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Levitas, R. (1990) *The Concept of Utopia*. Hemel Hempstead: Philip Allan.
Lindblom, C. (1977) *Politics and Markets: The World's Political–Economic Systems*. New York: Basic Books.
Lindley, R. (1986) *Autonomy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Lively, J. (1975) *Democracy*. Oxford: Blackwell.
Lloyd, D. (1979) *The Idea of Law: A Repressive Evil or a Social Necessity*. Harmondsworth: Penguin.
Locke, J. (1963) *A Letter Concerning Toleration*, ed. A. Montuori. The Hague: Nijhoff.
Locke, J. (1965) *Two Treatises of Civil Government*. New York: New American Library.
Lorenz, K. (1966) *On Aggression*. London: Methuen.
Lukes, S. (1974) *Power: A Radical View*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Lukes, S. (ed.) (1988) *Power*. Oxford: Blackwell.
Luxemburg, R. (1937) *Social Reform or Revolution*. New York: Three Arrows.
Lyon, D. (1984) *Ethics and the Rule of Law*. Cambridge University Press.
Lyon, D. (1994) *Postmodernity*. Milton Keynes: Open University Press.
MacCallum, G. (1972) 'Negative and Positive Freedom', in *Philosophy, Politics and Society*, 4th Series. Oxford: Blackwell.
Machan, T.R. (ed.) (1982) *The Libertarian Reader*. Totowa, NJ: Rowan & Littlefield.
Machiavelli, N. (1961) *The Prince*, trans. G. Bau. Harmondsworth: Penguin.
MacIntyre, A. (1981) *After Virtue*. University of Notre Dame Press.
Macpherson, C.B. (1973) *Democratic Theory: Essays in Retrieval*. Oxford: Clarendon Press.
Macpherson, C.B. (1977) *The Life and Times of Liberal Democracy*. Oxford University Press.
Maistre, J. de (1971) *The Works of Joseph de Maistre*, selected and trans. J. Lively. New York: Schocken.
Malthus, T. (1971) *An Essay on the Principles of Population*, ed. A. Flew. Harmondsworth: Penguin.
Mandel, E. (1969) *An Introduction to Marxist Economic Theory*. New York: Pathfinder.
Mandeville, B. (1924) *The Fable of the Bees*, ed. F.B. Kaye. London: Oxford University Press.
Mannheim, K. (1960) *Ideology and Utopia*. London: Routledge & Kegan Paul.
Marcuse, H. (1941) *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. New York: Oxford University Press.
Marcuse, H. (1964) *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon.
Marcuse, H. (1969) *Eros and Civilisation: A Philosophical Enquiry into Freud*. London: Sphere.
Marcuse, H. (1972) *An Essay on Liberation*. Harmondsworth: Penguin.
Marshall, T. (1963a) 'Citizenship and Social Class', in T. Marshall, *Sociology at the Crossroads*. London: Heinemann.
Marshall, T.H. (1963b) *Class, Citizenship and Social Development*. London: Allen & Unwin.
Marx, K. (1967) *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, ed. Easton, L.D. and Guddat, K.H. New York: Anchor.
Marx K. and Engels, F. (1968) *Selected Works in One Volume*. London: Lawrence & Wishart.

Marx K. (1968) 'Critique of the Gotha Programme', in Marx K. and Engels, F. *Selected Works in One Volume*. London: Lawrence & Wishart.
Marx K. and Engels, F. (1970) *The German Ideology*, ed. C. J. Arthur. London: Lawrence & Wishart.
Marx K. and Engels, F. (1976) *The Communist Manifesto*. Harmondsworth: Penguin.
McLellan, D. (1980) *Marxism After Marx*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
McLennan, G., Held, D. and Hall, S. (eds) (1984) *The Idea of the Modern State*. Milton Keynes: Open University Press.
Meinecke, F. (1970) *Cosmopolitanism and the Nation State*. Princeton: Princeton University Press.
Mendus, S. (1989) *Toleration and the Limits of Liberalism*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Michels, R. (1949) *Political Parties*. Glencoe, IL: Free Press.
Midgley, M. (1983) *Animals and Why They Matter*. New York: Penguin.
Milgram, S. (1974) *Obedience to Authority: An Experimental View*. New York: Harper & Row.
Miliband, R. (1978) *The State in Capitalist Society*. New York: Basic Books.
Miliband, R. (1982) *Capitalist Democracy in Britain*. Oxford University Press.
Mill, J.S. (1972) *Utilitarianism, On Liberty and Considerations on Representation Government*. London: Dent.
Mill, J.S. (1976) *John Stuart Mill on Politics and Society*, ed. G.L. Williams. London: Fontana.
Miller, D. (1976) *Social Justice*. OxfordOxford University Press.
Miller, D. (1989) *Market, State and Community: Theoretical Foundations of Market Socialism*. Oxford University Press.
Miller, D. (ed.) (1991) *Liberty*. Oxford University Press.
Miller, F. D. and Paul, J. (eds) (1996) *The Communitarian Challenge to Liberalism*. Cambridge University Press.
Millett, K. (1990) *Sexual Politics*. New York: Simon & Schuster.
Mills, C. Wright (1956) *The Power Elite*. New York: Oxford University Press.
More, T. (1965) *Utopia*. Harmondsworth: Penguin.
Morrow, J. (1998) *History of Political Thought: A Thematic Introduction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Mosca, G. (1939) *The Ruling Class*, trans. and ed. A. Livingstone. New York: McGraw-Hill.
Murray, C. (1984) *Losing Ground: American Social Policy, 1950–1980*. New York: Basic Books.
Nash, P. (1968) *Models of Man: Explorations in the Western Educational Tradition*. London: Wiley.
Newman, S.L. (1984) *Liberalism at Wits' End: The Libertarian Revolt against the Modern State*. Ithica, NY: Cornell University Press.
Nisbet, R. (1966) *The Sociological Tradition*. New York: Basic Books.
Nisbet, R. (ed.) (1972) *Social Change*. Oxford: Blackwell.
Nisbet, R. (1980) *History of the Idea of Progress*. New York: Basic Books.
Niskanen, W. (1971) *Bureaucracy and Representative Government*. Chicago, IL: Aldine.
Nove, A. (1983) *The Economics of Feasible Socialism*. London: Allen & Unwin.
Nove, A. (1986) *Socialism, Economics and Development*. London: Allen & Unwin.
Nozick, R. (1974) *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell.
Nozick, R. (1989) *The Examined Life*. New York: Simon & Schuster.
O'Brien, R. and Williams, M. (2004) *Global Political Economy: Evolution and Dynamic*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

O'Neill, J. (ed.) (1993) *Modes of Individualism and Collectivism*. London: Gregg Revivals.
O'Sullivan, N. (1976) *Conservatism*. London: Dent.
Oakeshott, M. (1975) *On Human Conduct*. London: Oxford University Press.
Oakeshott, M. (1991) *Rationalism in Politics and Other Essays*, rev. edn. London: Methuen.
Offe, C. (1984) *Contradictions of the Welfare State*. London: Hutchinson.
Oldfield, A. (1990) *Citizenship and Community, Civic Republicanism and the Modern World*. London: Routledge & Kegan Paul.
Ortega y Gasset, J. (1961) *The Revolt of the Masses*. London: Unwin.
Orwell, G. (1954) *Nineteen Eighty-Four*. Harmondsworth: Penguin.
Orwell, G. (1957) 'Politics and the English Language', in *Inside the Whale and Other Essays*. Harmondsworth: Penguin.
Owen, R. (1972) *A New View of Society, or Essays on the Formation of the Human Character*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Packard, V. (1960) *The Hidden Persuaders*. Harmondsworth: Penguin.
Paine, T. (1987) *The Thomas Paine Reader*, ed. M. Foot. Harmondsworth: Penguin.
Pareto, V. (1935) *The Mind and Society*, trans. A. Livingstone and A. Bongiaro, 4 vols. New York: Harcourt Brace.
Parsons, T. (1951) *The Social System*. London: Routledge & Kegan Paul.
Pateman, C. (1979) *The Problem of Political Obligation*. New York: Wiley.
Pateman, C. and Gross, E. (eds) (1986) *Feminist Challenges: Social and Political Theory*. Boston: Northeastern University Press.
Paul, E.F., Muller, F.D. and Paul, J. (eds.) (1989) *Socialism*. Oxford: Blackwell.
Pavlov, I.P. (1927) *Conditional Reflexes*. New York: Oxford University Press.
Perry, M. (1988) *Morality, Politics and Law*. Oxford Univerity Press.
Pettit, P. (1980) *Judging Justice: An Introduction to Contemporary Political Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul.
Pettit, P. (1997) *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford University Press.
Pickles, D. (1964) *Introduction to Politics*. London: Methuen.
Plant, R. (1991) *Modern Political Thought*. Oxford: Blackwell.
Plato (1970) *Laws*, trans. and annotated T.J. Saunders. Harmondsworth: Penguin.
Plato (1955) *The Republic*, trans. H.D. Lee. Harmondsworth: Penguin.
Ponton, G. and Gill, P. (1982) *Introduction to Politics*. Oxford: Martin Robinson.
Popper, K. (1963) *Conjectures and Reputations*. London: Routledge & Kegan Paul.
Poulantzas, N. (1973) *Political Power and Social Class*. London: New Left Books.
Proudhon, P.J. (1970) *What is Property?* New York: Dover.
Rae, D. (1981) *Equalities*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Randall, V. (1987) *Women and Politics: An International Perspective*, 2nd edn. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Raphael, D.D. (1990) *Problems of Political Philosophy*, rev. edn. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Rawls, J. (1993) *Political Liberalism*. New York: Columbia Press.
Reeve, A. (1986) *Property*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Regan, T. (1983) *The Case for Animal Rights*. London: Routledge & Kegan Paul.
Reich, W. (1973) *The Function of the Orgasm*, trans. V.R. Cartagno. New York: Simon & Schuster.
Reich, W. (1975) *The Mass Psychology of Fascism*, trans. V.R. Cartagno. Harmondsworth: Penguin.
Rhodes, R. (1996) 'The New Governance: Governing without Government', in *Political Studies*, vol. 44.

Rosenau, J. and Czenpiel, E.-O. (eds) (1992) *Governance without Government: Order and Change in World Politics*. Cambridge University Press.
Rosenblum, N. (ed.) (1990) *Liberalism and the Moral Life*. New York: Cambridge University Press.
Rothbard, M. (1978) *For a New Liberty*. New York: Macmillan.
Rousseau, J.-J. (1969) *The Social Contract and Discourses*. Glencoe, IL: Free Press.
Rousseau, J.-J. (1978) *Émile*, ed. A. Bloom. New York: Basic Books.
Rush, M. (1992) *Politics and Society; An Introduction to Political Sociology*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
Ryan, A. (1984) *The Political Theory of Property*. Oxford: Blackwell.
Sandel, M. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press.
Sassoon, D. (1997) *One Hundred Years of Socialism*. London: Fontana.
Schattschneider, E. E. (1960) *The Semisovereign People*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
Scholte, J. A. (2000) *Globalization: A Critical Introduction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Schotter, A. (1989) *Free Market Economics: A Critical Appraisal*. New York: St Martin's Press.
Schultze, C. (1977) *The Public Use of Private Interest*. Washington, DC: Brookings Institute.
Schumpeter, J. (1976) *Capitalism, Socialism and Democracy*. London: Allen & Unwin.
Scruton, R. (ed.) (1988) *Conservative Thoughts: Essays from the Salisbury Review*. London: Claridge.
Scruton, R. (2001) *The Meaning of Conservatism*, 3rd edn. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Self, P. (1993) *Government by the Market*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Sen, A. and Williams, B. (eds) (1982) *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge University Press.
Shennan, J. H. (1986) *Liberty and Order in Early Modern Europe: The Subject and the State 1650–1800*. London: Longman.
Shils, E. (1981) *Tradition*. London: Faber.
Simmel, G. (1971) *On Individuality and Social Forms*. University of Chicago Press.
Singer, P. (1975) *Animal Liberation: A New Ethic for our Treatment of Animals*. New York: Avon.
Singer, P. (1993) *Practical Ethics*. Cambridge University Press.
Skinner, B. F. (1971) *Beyond Freedom and Dignity*. New York: Knopf.
Skinner, Q. (1978) *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols. Cambridge University Press.
Smiles, S. (1986) *Self-Help*. Harmondsworth: Penguin.
Smith, A. (1930) *The Wealth of Nations*, ed. E. Cannan. London: Methuen.
Smith, A. (1976) *The Theory of Moral Sentiments*. Oxford: Clarendon.
Smith, A. D. (1986) *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.
Smith, A. D. (1991) *Theories of Nationalism*. London: Duckworth.
Spencer, H. (1940) *The Man versus the State*. London: Watts & Co.
Spencer, H. (1982) *The Principles of Ethics*, ed. T. Machan. Indianapolis: Liberty Classics.
Stevenson, L. (1974) *Seven Theories of Human Nature*. Oxford University Press.
Stirk, P. and Weigall, D. (eds) (1995) *An Introducton to Political Ideas*. London: Pinter.
Stirner, M. (1963) *The Ego and His Own*. New York: Libertarian Book Club.
Talmon, J. L. (1952) *The Origins of Totalitarian Democracy*. London: Secker & Warburg.

Tam, H. (1998) *Communitarianism: A New Agenda for Politics and Citizenship*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Tawney, R. H. (1969) *Equality*. London: Allen & Unwin.
Taylor, P. (1978) 'Elements of Supranationalism' in *International Organisations: a Conceptual Approach*, ed. P. Taylor and A.J.R. Groom. London: Pinter, pp. 216–35.
Thoreau, H. D. (1971) *Walden*. Princeton University Press.
Thouless, R. H. and Thouless, C. R. (1990) *Straight and Crooked Thinking*. London: Hodder & Stoughton.
Titmuss, R. (1970) *The Gift Relationship*. London: Allen & Unwin.
Tivey, L. (ed.) (1980) *The Nation-State*. Oxford: Martin Robertson.
Tocqueville, A. de (1947) *The Old Regime and the French Revolution*, trans. M. W. Patterson. Oxford: Blackwell.
Tocqueville, A. de (1954) *Democracy in America*, ed. P. Bradley. New York: Random House.
Tolstoy, L. (1937) *Recollections and Essays*, trans. A. Maude. Oxford University Press.
Townsend, P. (1974) 'Poverty as Relative Deprivation: Resources and Style of Living', in D. Wedderburn (ed.) *Poverty, Inequality and Class Structure*. Cambridge University Press.
Tucker, B. R. (1893) *Instead of a Book*. New York: B. R. Tucker.
Tucker, R. (1970) *The Marxian Revolutionary Idea*. London: Allen & Unwin.
Vincent, A. (1997) *Political Theory: Tradition and Diversity*. Cambridge University Press.
Waldron, J. (ed.) (1984) *Theories of Rights*. Oxford University Press.
Walzer, M. (1983) *Spheres of Justice*. New York: Basic Books.
Watkins, K. W. (ed.) (1978) *In Defence of Freedom*. London: Cassell.
Watson, D. (1992) *Arendt*. London: Fontana.
Watson, L. (1973) *Supernature*. London: Hodder & Stoughton.
Watson. J. B. (1950) *Behaviourism*. New York: Norton.
Weber, M. (1930) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Allen & Unwin.
Weber, M. (1948) 'Politics as a Vocation' in *From Max Weber: Essays in Sociology*, trans. and ed. H. H. Garth and C. Wright Mills. London: Routledge & Kegan Paul.
Weber, M. (1963) *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon.
Weldon, T. D. (1953) *The Vocabulary of Politics*. Harmondsworth: Penguin.
Welsh, W. A. (1973) *Studying Politics: Basic Concepts in Political Science*. New York: Praeger.
Wicks, M. (1987) *A Future for All: Do We Need a Welfare State?* Harmondsworth: Penguin.
Williams, P. (ed.) (1994) *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*. New York: Colombia University Press.
Wolff, R. P. (1970) *In Defence of Anarchism*. New York: Harper & Row.
Wolff, R. P., Marcuse, H. and Moore, B. (1969) *A Critique of Pure Tolerance*. London: Cape.
Wollstonecraft, M. (1967) *A Vindication of the Rights of Women*, ed. C. W. Hagelman. New York: Norton.
Wright, P. (1987) *Spycatcher*. Victoria, Australia: Heinemann.
Young, I. M. (1990) *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press.
Young, M. (1961) *The Rise of the Meritocracy*. Harmondsworth: Penguin.
Zubaida, Sami (1989) *Islam, the People and the State*. London: Routledge & Kegan Paul.

المؤلف فى سطور:

أندرو هيوود

هو الكاتب الرائد للكتب الدراسية فى مجال السياسية فى بريطانيا. شغل منصب نائب رئيس كلية كرويدون، كما كان مديرا للدراسات فى كلية أوربينجتون. تركزت اهتماماته البحثية الرئيسية على الأيديولوجيات السياسية والنظرية السياسية والسياسية العالمية. ومن أهم كتبه بالإضافة إلى هذا الكتاب: الأيديولوجيات السياسية: مقدمة (٢٠٠٧)، والسياسية العالمية (٢٠١١)، والمفاهيم السياسية الرئيسية (٢٠٠٠).

المترجمة فى سطور:

لبنى علية عبد العليم الريدى

حاصلة على بكالوريوس علوم (فيزياء)

أهم الكتب والأبحاث التى قمت بترجمتها من اللغتين الإنجليزية والفرنسية إلى اللغة العربية مجال السياسة:

تحول السلطة، تأليف ألفين توفلر، الهيئة العامة للكتاب، جزآن، ١٩٩٥،١٩٩٦.

ضحايا العولمة، تأليف جوزيف ستجليتز، دار مريت، ٢٠٠٦. ومشروع مكتبة الأسرة.

المستقبل الأقصى: أهم الاتجاهات التى ستعيد تشكيل العالم فى العشرين عاما القادمة، تأليف جيمس كانتون، دار العين للنشر، ٢٠١٢.

المجال العلمى:

نظرية الببغاء، تأليف دنيس جيدج، المركز القومى للترجمة، ٢٠٠٩.

الحياة السرية للشمس، تأليف جون جريبن، الهيئة العامة للكتاب، ٢٠٠٨.

٢١ بحثا فى موسوعة جامعة كل المعارف الصادرة عن المركز الفرنسى والمجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥ – ٢٠٠٦.

التصحيح اللغوي: محمد بسيوني

الإشراف الفني: حسن كامل